شرح سید صدر الدین بر وافیه ملا عبد الله تونی

۵۶۳

شرح سید صدر الدین بر وافیه ملا عبد الله تونی











الاول لاصل الفقه ما يبتنى عليه الشئ ومعنا قال الفقه هو العلم بجملة طرق الفقه اجمالا وبنحو النظر وكيفية الاستدلال بها وحال المفتى والمستفتى الثانى اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو حقيقة والا المجاز والاول ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة شرعية وان كان بوضع اهل اللغة فلغوية وان كان بوضع طائفة غير الشارع فحقيقة عرفية عامة او خاصة ولا ريبة بوجود الاخيرتين واما الشرعية ففى وجودها خلاف والحق وجودها لتبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ الزكوة والقصد الخاص من الحج ونحو ذلك مع ان هذه الالفاظ موضوعة اللغة لمعان اخر والتبادر من امارات الحقيقة ان قلت اردت التبادر فى كلام الشارع او المتشرعة اعنى الفقهاء الاول ممنوع والثانى م ولا يثبت به الا الحقيقة العرفية قلت الانكار التبادر فى كلام الشارع مكابرة لما يحكم به الوجدان فافهم

هو



١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى اوضح لنا منهاج الدين بمصباح الحق من مشكوة اليقين والصلوة على رسوله المبعوث لارشاد الخلايق وعلى آله الكرام مفاتيح الحقايق وبعد فهذا ما نثره من الفرايد فرصع به تيجان الفوايد قلم بحر العلم المواج وسراج الفضل الوهاج نور حدقة الاماثل ونور حديقة الفضائل وطراز العصابة العلوية ونظام درر المفاخر المحسنية الحسينية حامى حوزة الدين المبين والماحى لظلمة الظن بصبح اليقين علامة العلماء والبحر الذى لا ينتهى ولكل بحر ساحل استادنا الاعظم بل استاد الكل فى الكل وجنة الفوائد التى هى ام الاكل السيد السند والركن المعتمد والاكمل الاوحد مولانا صدر الدين محمد ولد الفاضل المحقق والنحرير المدقق السيد محمد المدعو بباقر القمى افاض الله عليه سجال الغفران واسكنه اعالى غرف الجنان واحيى الله صوب تحقيقات استادنا رياض العلوم فقد عادت هشيما ومكنه الله رقاب المعالى وسقاه رحيق التوفيق واولاه فى الدارين فخرا جسيما وكان ذلك فى وقت قراة وافية الفاضل المبجل مولانا عبد الله التونى قدس الله روحه على جنابه الشريف فسرح طرف الطرف فى رياضه واورد قلبه الصادى من زلال حياضه مدة التكليف عثرت بالكنز فاحمل من نفائسه وقد ظفرت ببحر الفضل فاغترف وهذا جملة ما افاده بلغه الله مراده فقال قوله ره قلت انكار التبادر الخ اقول معنى كون التبادر من امارات الحقيقة هو ان يتبادر المعنى من اللفظ المجرد عن جميع القرائن حتى عن ملاحظة الشهرة من حيث وقوعه فى كلام من يراد اثبات كون اللفظ حقيقة عنده فاذا استعمل صاحب لغة لفظا وتبادر عند استعماله معنى الى ذهن من يتكلم بهذه اللغة يكون هذا التبادر

الصدر العطشى ق

فى الحقيقة

امارة كون اللفظ

٢ فانا اسلم فى حصول هذه المعانى فى الاذهان بمجرد سماع هذه الالفاظ فى اى كلام كان غايته انك تقول ان هذا التبادر لاجل المؤانسة بكلام المتفقهة فمعلول هذا غير معلوم بل الظاهر ان الكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ فى هذه المعانى والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل غير الوضع غير معلوم فنحكم بالحقيقة والا لم يثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر خارج الاكثر

امارة كون اللفظ حقيقة فى هذه اللغة فاذا استعمل النحوى لفظا كان يكون اللفظ حقيقة نحوية وهكذا وبالجملة مطلق التبادر يدل على مطلق الحقيقة واما خصوص الحقيقة فيستفاد من ملاحظة خصوص المستعمل

٣ اذا عرفت هذا فنقول نحن نسلم التبادر فى مثل هذه الازمان من اللفظ الواقع فى كلام الشارع لما قاله الحق بعد هذا من عدم الارتياب والشك لكنا نقول ان هذا التبادر ليس لاجل ان المستعمل هو الشارع حتى يدل على كون اللفظ حقيقة عنده بل لما راينا اللفظ مستعملا عند المتشرعة فى هذا المعنى بعنوان الحقيقة صارت دلالته على هذا المعنى واضحة عندنا متبادرة من اللفظ ولما سمعناه فى كلام الشارع وهو ايضا او ادهن ارادة المتشرعة وان كان استعمله فى زمانه مع القرينة تبادر الآن الى اذهاننا المعنى المراد فتوهمنا ان التبادر كان لاجل وقوعه فى كلام الشارع من حيث وقوعه فى كلامه والظاهر ان من منع التبادر غرضه ما قلناه قوله ره فانه لا شك الخ اقول نعم ولكن من اين لك ان هذا التبادر فى اى كلام كان انما هو لاجل استعمال خصوص هذا المتكلم شارعا كان او متشرعا لم لا يجوز ان يكون فى كلام الشارع لما قلناه من التوانس بكلام المتشرعة مع اتحاد المرادين وان كان اللفظ مجازا عند واحد حقيقة عند آخر قوله ره غايته ان هذا التبادر الخ هذا الكلام يدل على انه تفطن لما قلناه مع ان اول كلامه حيث اسند الانكار الى المانع يدل على الغفلة والتغافل قوله ره بل الظاهر الخ اقول هذا اول النزاع وعين المتنازع فيه قوله ره والحاصل انا نقول الخ بل نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل وضع الشارع غير معلوم بل هو مشكوك فيه فلا يصلح دليلا على الحقيقة ولو فرضنا حصول الظن بالوضع لجواز العمل بمثل هذا الظن غير معلوم فلا فائدة فى اثباته قوله ره والا لم يثبت اكثر الحقائق نقول لا ضرر اذ لم نعلم ان التبادر لماذا اذ لم يثبت وبعد التنزل وتسليم كونها حقايق فافادتها من غير قرينة انما تكون بعد تفهيم المعنى بالقرائن كما فى تعليم سائر اللغات وبعد الاشتهار فاعلم صدوره بعده يحمل على الشرعية وما علم صدوره قبله فمع عدم القرينة الآن كما هو المفروض

انا نقول

واعلم ان هذه المسئلة قليلة الفائدة [illegible] هذه الالفاظ حقائق في معانيها الشرعية في كلام الائمة الاطهار صلعم مما يبعد النزاع فيه غاية البعد وفي استعمال القران والاخبار النبوية صلعم
المنقولة من غير جهة الائمة ع مما لا يكاد يتحقق بدون نص من الائمة ع على ذلك الثالث الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما وضع له حتى يثبت المخرج فاذا دار اللفظ بين الحقيقة
والمجاز رجح الحقيقة وكذا اذا دار بينها وبين النقل او التخصيص او الاشتراك [illegible] ولكن اذا وقع التعارض بين واحد من هذه الخمسة [illegible]
من الناس [illegible] الحكم بتحريم معقودة الاب [illegible]
واحد من معانيه بدون القرينة فقد قيل يتقدم المجاز على الاشتراك وغيره على التخصيص ويتقدم الاشتراك على النقل وقيل العكس ويتقدم التخصيص

٣

يحمل على اللغوية او العرفية العامة في ذلك الزمان لان الاصل عدم القرينة حين الصدور واحتمال وجود القرينة
وعدم النقل لا يعارض الاصل واما المجهول فيحتمل الامرين صدوره قبل الاشتهار وارادة غير المعنى الشرعي
ولهذا ما انضمت اليه القرينة او ارادة المعنى الشرعي وفرض وجود القرينة حين الصدور ولكنها لم تنقل
الينا والامر الثاني صدوره بعد الاشتهار والاستغناء عن القرينة فالمقصود المعنى الشرعي والترجيح
للاول مع الحمل على غير الشرعي لان اصالة عدم القرينة في هذا القسم لا معارض لها ومجرد الاحتمال و
عدم النقل قد عرفت حاله والحمل على الثاني يحتاج الى العلم بعدم ما علم وجوده اعني القرينة لكنه لم يحصل
بيانه انا نعلم وجود القرينة قبل الاشتهار فيستصحب وعدم نقل القرينة لا يدل على عدمها اذ لم تجر عادة
الرواة بنقل القرائن وان نقلت فبعنوان الندرة مع انا نعلم تحقق القرائن لهم في كثير من المواضع
ولا معنى لاصالة عدم القرينة بعد العلم بوجودها والقول بعدم الاحتياج الى القرينة قبل الاشتهار لعلم
لان النبي صلعم قال للاصحاب وضعت هذه الالفاظ لهذه المعاني ثم استعملها فيها فما نصب قرينة اصلا كان
من القول الزور ولما فرضنا كون الخبر مجهول الحال ما حصل لنا علم بعدم صدوره بعد الاشتهار ومن
يا ثبين يحتمل فالمسئلة عديمة الفائدة او قليلتها قوله ثم ان هذه المسئلة هذا هو الحق الذي يحصل
عندي ولكن على تفصيل نبه عليه اخونا السيد الفاضل العالم العامل النحرير سيد المحققين وفخر العلويين
صدر الاسلام [illegible] ومناط هذا كونهم مكلفين بها كل يوم او كل اسبوع او كل شهر او كل سنة كالصلوة
والركوع والسجود والسجود وغسل الجنابة والعمرة والصوم واشباهها وهي التي لا يبعد اشتهارها
في بدو زمان الشارع بحيث لا تحتاج الى القرينة فضلا عن زمن الباقر ع وهو اول زمان شيوع احاديث
المعصومين ع ومنها ما استعملها الشارع في غير معانيها ولكنها كانت قليلة الدوران على السنة اهل
زمانه لندرة الاحتياج كالخلع والايلاء وما شاكلها ولكن التابعين بحثوا عنها فاشتهرت في

القرينة في الواقع فلا يحمل على حال الاشتهار والاستغناء فظهر ان فائدة اثبات الحقيقة الشرعية مختصرة في غير تاريخ

[illegible]

من المائة من الهجرة

على غيره ويتساوى الاضمار والمجاز [illegible] والتوقف في صورة التعارض الا مع امارة خارجية او داخلية توجب صرف اللفظ الى احدهما ذكروا
في ترجيح البعض على البعض بكثرة المؤنة وقلتها وكثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك وتحصيل الظن بان المعنى الفلاني هو المراد من اللفظ في هذا الموضع
وبعد تسليم الحصول اجابوا بالادلة على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون في الاحكام الشرعية فانها ليست من الظنون المستنبطة على الوضع

٤

من المائة من الهجرة وهذه الكلمة مثل سابقتها ومنها ما هو مستعمل في معاني شاملة للمعاني التي شاعت بين
المتشرعة ومغيرها ولا يظهر ان الائمة استعملوها في خصوص هذه المعاني لانها معان عرفية عندهم او استعملوها في
معانيها العامة وان قصدوا منها فردا خاصا لكونه متضمنا للعام وهذه لا يحصل الظن بكونها في كلام الائمة
مستعملة فيما شاع بين المتشرعة كالكراهة الشاملة للمعنى المصطلح والحرام وكالواجب الشامل للمعنى المصطلح
وللمستحب المؤكد وكالنجس الشامل لما يجب الاجتناب عنه في الصلوة ولما يستحب وامثالها فعلى من يريد
الاستنباط التامل والفرق بينها لئلا يلتبس عليه الدليل هذا كلام حسن جيد ولا باس بان نتكلم هنا مشيرين الى بعض
الفوائد فنقول ان مبنى الفهم والتفهيم عند كل قوم على الوضع الواحد من واحد ومتابعة الاخرين او المواضعة
من جماعة وبالجملة اهل كل لغة اساس محاوراتهم على المعنى الحقيقي عندهم ثم يدعو المواضع الواحد او غيره من اهل
لغة داع لفظي او معنوي على استعمال بعض الالفاظ في غير المعاني الاولية فان صار الثاني حقيقة عند اهل
زمان صار الاصل والاساس التكلم على ارادة المعنى الاخير من اللفظ فيعدل عن الاصل الاول وان صار
حقيقة عند طائفة خاصة صار الاصل هذه الحقيقة فاذا سمعنا اللفظ من اهل اللغة من دون نصب
قرينة يحصل الظن في الاغلب بارادتهم المعنى الموضوع له لعلمنا بالاصل الذي هو مبنى التكلم
واذا سمعناه من اهل العرف بعد العلم بمواضعتهم نظن ارادتهم ما اصطلحوا عليه وكذا العرف الخاص
ولهذا يقدم الحقيقة الشرعية في كلام الشارع ومن يحكم على العرفية العامة لعدوله عن اصل العرف
العام ويقدم العرفية على اللغوية لمثل هذا اذ الظن في كل مرتبة هو الداعي على الحمل وانما قلنا يحصل
الظن لاحتمال ارادة غير الموضوع له مع الغفلة عن القرينة للمتكلم من حيث النصب او التغافل لغرض
وللمخاطب من حيث الفهم او لانه لم تنقل القرينة اليه مع ان العلم بالوضع او المواضعة يحصل في قليل
من الالفاظ ويحصل لقليل من الناس لان اكثر المعاني يثبت عند البعض بنقل غير متواتر مع عدم

عدالة الناقل او عدم العلم بها في الاغلب ثم نقول ان غير المعنى الاصلي قد يكون مجازا او يدخل فيه
التخصيص والاضمار وقد يكون حقيقة من غير هجر الاول وهو المشترك سوا كان من واضع واحد ام لا
وقد يكون مع الهجر وهو المعنى المنقول اليه وجميع هذه يكون من عوارض الوضع ليس اساسه عليه
بل الداعي اللفظي او المعنوي يدعي الى مثل هذا الاستعمال وهو قليل بالنسبة الى الاستعمال في ما وضع له
اولا والمجاز الغالب الذي هجر معه الحقيقة ملحق في هذا المقام بالحقيقة كما ان المجاز المساوي يصير اللفظ
بسببه مشتركا اذا عرفت هذا فاللفظ الذي لم يعلم ان استعماله فيه باي طريق اهو مشترك بين
المعنيين او مجاز في واحد مثلا ويحصل فيه التعارض بين كل واحد من الخمسة وبين اخر منها فذكروا
لترجيح البعض على البعض وجوها اشار المص الى بعضها وذكر الشارح العميدي في شرح تهذيب الاصول
اكثرها فليرجع اليه وحاصل الجميع انه انما يعتبر لانه مظنة غلبة الاستعمال فعند الاحتمال يحمل على الغالب
المظنون مثلا لو دار اللفظ مثلا بين الاضمار والاشتراك كقول النبي صلعم في خمس من الابل شاة
قال الشارح المذكور فيحتمل لفظة في ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونه للظرفية
خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ
على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان
هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فح يتحقق
الاجمال اما في غير هذه الصورة كما اذا اتحد المضمر او ترجح بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح
بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه
ثم الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام قال عليه واله السلم اوتيت جوامع الكلم
واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى لان الاضمار يحوج الى

استعمله في اكثر من معنى اذا لم

قلت وان ما يدل

قلت وان ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك يحوج الى واحدة
وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحوج الى القرائن الثلث
في صورة واحدة كما بيناه والمشترك يحوج في كل صور وجوده فكان الاول اولى انتهى وحاصل الوجهين
ان المتكلم يختار الافيد والاقل مفسدة والاحسن الا عند الضرورة فيكون في كلامه اكثر واغلب فعند
الاحتمال يحمل على الاغلب على هذا فقس ونحن نقول ان بملاحظة هذه الوجوه يحصل لنا الاعتقاد بان
اللائق والحري وما ينبغي ان يكون هو غلبة ما فيه الرجحان واما وقوع هذه الغلبة فلا يحصل لنا الظن به
لانا كثيرا ما نرى امورا نعلم فيها مرجحات على نحو خاص ثم نرى الواقع على خلافه فلا نرى ان كل عاقل يحصل
له اعتقاد ان اللائق تقديم ابناء الدين على ابناء الدنيا لمرجحات كثيرة ثم الواقع على خلافه ومثل هذا كثير
فيمنع الوقوع ههنا ايضا فلو اعرضت عن هذا وتمسكت بترجيح الغالب بحسب الواقع لكنا نقول المسلم
هو غلبة المجاز على غيره من الخمسة اما غلبة غيره على غيره فلا ثم غلبة المجاز انما تكون في اكثر كلام اهل العرف فعلى
المجتهد المعول على مثل هذا ان يثبت الظن به ان الشارع من هذا الاقل اذ ليس اكثر العرب اكثر كلامهم الا المعاني
الحقيقية من اللغوية وغيرها فليس المجوز الاعم الاغلب من افراد المتكلم حتى يحصل من لا يعلم حاله عليه وح من
اين لنا اثبات هذا اذ يحتمل ان الشارع لم يتعلق غرضه من استعمال الالفاظ اللغوية في غير معانيها بما يتعلق
به غرض المتجوزين من فوائد المجاز بل الغرض الاصلي تفهيم هذه المعاني من الالفاظ للامة والنزاع في كونها حقائق
او مجازات يرجع في الحقيقة الى انها هل اشتهرت في زمانه واستغنت عن القرينة اولا واما انها هل هي مجازات
في الواقع او منقولات مع قطع النظر عن الاشتهار وعدمه فلا فائدة فيه ولا يقع من المحصلين فظهر من
[illegible] ان العلة التي من اجلها يقدم الحقيقة على غيرها ويظن انها المراد وهي جعل المتكلم
الاصل والقاعدة في كلامه ارادتها والمراد لا يعدل عنها الا لضرورة وداع ليست موجودة هنا ولهذا اشار

المشتق

المصنف الى منع افادة هذه المرجحات الظن بالمراد وبعد التسليم منع اعتباره اذ الاجماع الذي هو الدليل في تحقيقه لم يثبت في غيرها قوله اطلاق المشتق الخ اقول قولنا المشتق حقيقة باعتبار الحال يحتمل معنيين احدهما وهو ظاهر اكثر العبارات كعبارة المصنف وصرح البعض انه حقيقة في حال النطق اي وضع ليدل به على ذات متلبسة بالمبدأ في حال التكلم فيدل على الزمان بمادته لا لانه الفعل عليه قال بعض شراح المنهاج ان المشتق ان اطلق باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فهو مجاز اتفاقا وان كان باعتبار الحال اي الذي كان المعنى موجودا حال الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق وان كان باعتبار الماضي ففيه مذاهب انتهى والثاني انه حقيقة في حال التلبس اي وضع ليدل به على الذات المتلبسة حين تلبسها بالمبدأ او وجوده فيها قال في جمع الجوامع والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان امكن والا فآخر جزء منه وثالثها الوقف ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة في الحال اي حال التلبس لا النطق خلافا للقرافي انتهى وهذا هو الظاهر من العضدي فالمشتق بعد وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن لا يضرب قد اختلف فيه اقول الظاهر ان مفهوم المشتق ليس الا امرا بسيطا اجماليا هو وجه من وجوه الذات الموصوفة التي وجد فيها المبدأ ولا تعرف من جهته دلالته لفظ المشتق الا بهذا الوجه وانما تعرف بكونها جوهرا او عرضا مثلا من خارج اللفظ واذا حلل وفصل قيل هو عبارة عن ذات تنسب الى المبدأ سواء صدر منها او وقع عليها او قام بها فمعنى القائم والابيض والطويل والمضروب ليس الا ما يعبر عنه بالفارسية بقولهم ايستاده وسفيد ودراز وزده شده ولا دلالة لتلك الالفاظ على التفصيل المذكور ابدا ولا على زمان ولا على تجدد وحدوث الا بمحل بعد ان لم يكن كما قال الفاضل الچلبي الا اذا كان المبدأ تاثرا او تاثيرا او كانا معتبرين فيه لان العامة

لما لم يبلغوا الى فهم

لما لم يبلغوا الى فهم تاثير قديم في قديم بل الى فهم تاثير من جزء بخلية الحركة اعتادوا بالتاثيرات والتاثرات الزمانية المسبوقة بالعدم يخطر ببالهم عند حضور فعل شيء لشيء او قبوله تجدد الفعل والقبول والاكثر في زمان معين بعد تعيينه وانما يتعين اما من جهة وضع الصيغ كالافعال او من طريق اخر كقولنا زيد ضارب الان او غدا مثلا والظاهر ان اهل اللغة جعلوا قبول القابل للمقبول تاثيرا منه فيه وعلى هذا عبروا عنه باسم الفاعل كالقابل والمنكسر والمتاثر فالحدوث والتجدد ليس داخلا في مفهوم المشتق بل انما يفهم من جهة اعتبار التاثير والفعل والتاثر والانفعال في مبدأ الاشتقاق فهو لازم عرفي لمفهومه ومثل ذلك دلالته بعض الافعال على التجدد والتقضي شيئا فشيئا فانه انما يفهم من خصوصية الحدث او اقتضاء المقام وليس داخلا في مفهوم الفعل كما صرح به السيد في حاشية المطول وقال فيها ايضا ان الدليل على اعتبار الحدوث في المعاني التي يدل الافعال على اقترانها بازمنة مخصوصة هو ان اهل اللغة يفهمون منها ذلك ويفسرونها به انتهى ولعله هو السر في ذلك ولعلك تجد بوجدانك فرقا بين قولنا عالم وقادر اذا اردت بهما الذات المنسوبة الى العلم والقدرة اعني هاتين الصفتين لا المعنى المحقق في المصدري المأخوذ فيه التاثير او التاثر وقولنا ناصر وضارب وكذا الفرق بين قولنا حاسن وحسن وضائق وضيق انما هو لملاحظة انفعال وقبول في اسم الفاعل دون الصفة ويظهر ذلك من ترجمتهما بالفارسية فحاسن معناه نيك شونده وحسن معناه نيك وقس عليهما الاخرين وقال السيد ايضا في بحث الاسم كعالم مثلا يدل على ثبوت العلم للذي حكم به عليه وليس فيه تعرض لحدوثه اصلا سواء كان على سبيل التجدد والتقضي اولا واما الدوام فانما يستفاد من مقام المدح والمبالغة لا من جوهر اللفظ انتهى اقول العالم يدل على ثبوت العلم للذات العالمة التي لم تعرف الا بوجه كونها عالما ثبوت الوصف للموصوف لا ثبوت المسند للمسند اليه اعني انه يدل على الوصفية الناقصة لا الخبرية التامة فمقصود السيد من قوله الذي حكم به عليه الشيء الذي يصلح

اتصافه بالعلم ان يحكم عليه بانه عالم وان لم يكن هناك حكم وايقاع ونقل عن الشيخ عبد القاهر انه قال لا نعرض
في زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا له كما في زيد طويل وعمرو قصير وقال ان المبدأ في جعل
الصفة المشبهة صفة ثابتة في اسم الفاعل يعني لم يعتبر في اسم الفاعل الحدوث كالصفة المشبهة ونقل عن
السكاكي انه قال ان نحو زيد عالم يستفاد منه الثبوت صريحا بناء على ان اصل الاسم صفة او غير صفة الدلالة
على الثبوت اقول هذان الفاضلان من ائمة العربية واهلها وكلامهما صريح في عدم دلالة اسمي الفاعل والمفعول
على الحدث والزمان فضلا عن غيرهما من المشتقات وذلك لانهما وان ساقا الكلام في الجملة الاسمية لكن يظهر
منه عدم دلالة المشتق على التجدد والزمان ايضا اذ لا يتصور عدم دلالة الجملة على شيء مع دلالة مفرداتها
عليه ويظهر من بعضهم كابن الحاجب وغيره ان صيغتي الفاعل والمفعول تدلان على الحدوث ولولا
تصريح بعضهم بانهما وضعا له لامكن ان من اعتبر في مفهوم الاسمين الحدوث اراد دلالتهما عليه بطريق ان يقال
الالتزام فرقا بينهما وبين الصفة المشبهة فصار الحاصل ان المشتق مطلقا يدل على ثبوت المبدأ او وجوده
في الذات التي قام هو بها او وقع عليها ثبوت العرض لموضوعه فان اعتبر فاعلية ومفعولية بالمعنى اللغوي
لهذه الذات يفهم الحدوث ايضا والا فلا كما ظهر لك من تحويل حسن الى حاسن واما الدوام والاستمرار
فهو ليس مدلولا للصفة المشبهة ايضا وانما يفهم باقتضاء المقام وعدم اولوية بعض الازمنة من بعض آخر
قال الشيخ الرضي ره والذي ارى ان الصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدوث ليست ايضا موضوعة
للاستمرار في جميع الازمنة لان الحدوث والاستمرار قيدان في الصفة ولا دليل فيها عليهما فليس معنى
حسن في الوضع الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او في جميع الازمنة فهي حقيقة في القدر المشترك
وهو الاتصاف بالحسن لكن لما اطلق ذلك ولم يكن بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة
لانك حكمت بثبوته فلا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميع الازمنة الى ان تقوم قرينة على

تخصيصه

على تخصيصه ببعضها كما تقول كان هذا حسنا فقبح او سيصير حسنا او هو الآن فقط حسن فظهوره في الاستمرار
ليس وضعيا انتهى كلامه ره اقول ان الثبوت الذي قال ره انك حكمت به هو ثبوت الوصف لموصوفه
واتصافه به وهو يجامع الاستمرار والحدوث ونحن اذ قلنا بدلالة اسمي الفاعل والمفعول على الحدوث
فلا ثمرة يعتد بها في انه جزء للموضوع له فيهما او لازم له بل الاهم عندنا اعادة النظر وتتميم القول في دلالة
المشتق على احد الازمنة وضعا وفي عدمها فنقول على ما سبق من مختار القرافي يكون قائما في قولنا زيد قائما قائم كان زيد
فقعد او سيصير قائما غير مستعمل فيما وضع له لان المراد به في المثالين هو المتلبس بالقيام لا المتلبس به في زمان
النطق فيكون مستعملا في جزء معناه وكذا قولنا الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة يكون
بالنسبة الى من لم يكن متلبسا بالزنا في زمن الخطاب يعني نزول الآية مجازا الا ان يقال بان المشتق اذا كان محكوما
عليه يكون حقيقة في المتلبس بالمبدأ في احد الازمنة كما هو مختاره ايضا ويجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى واما
على القول المختار فلا تجوز اذ لم يستعمل اللفظ الا في المتلبس بالمبدأ ويفهم الزمان من لفظ آخر على انه قيد
للتلبس فزمان النطق ليس ظرفا لوقوع النسبة الخبرية بين زيد والقائم ولا لثبوت القيام للذات القائمة
ثبوت العارض لمعروضه بل هو زمان الاخبار عن انهما وقعا او يقعان بعد وانه اطلق او يطلق على
زيد القائم وكذا زمان نزول الآية هو زمان الحكم على المتلبس بالزنا حين تلبسه وان لم يكن موجودا في
الخارج حين الحكم بل وان لم يوجد زان اصلا وان شئت ان يتضح عليك ما قلناه فتأمل في قولنا هذا مشيرا
الى قطعة من الهواء كان ماء او سيصير ماء وفي قولنا الماء عنصر مغاير للهواء فانك لا تجد فرقا بين الجامد
والمشتق نعم اذا اريد بلفظ القائم المتلبس بالقيام في احد الازمنة معينا على ان يكون جزءا من مفهوم
اللفظ فيكون مجازا والحاصل انا نقول في غير الصفة المشبهة بما قاله المحقق فيها فنقول ان المنطلق مثلا
يدل على ثبوت الانطلاق لزيد ثبوت الوصف لموصوفه اعني انه يفيد النسبة التوصيفية التي لا تحق

وقيل الاتصاف بالمبدأ المشهور انه مجاز وادعى جماعة الاتفاق عليه

تصديقا ولا تكذيبا ولما كان انزا صادرا من زيد يفهم حدوثه ولا بد للحدوث على الزمان الا بعد فهم
ان سبق العدم على الوجود لا يجتمع معه سبقا السابق مع المسبوق من لوازم الزمان فلا يلحق الا بالزمانيات
وليس فهم الزمان لازما بينا لفهم الحدوث فربما يعلم احد معنى الحدوث مع عدم خطور مفهوم الزمان
اى الامر الممتد الغير القار الذات بالبال طول الدهر وعلى تقدير تسليم لزومه لمعنى الحدوث فيفهم زمان
هو ظرف له واما كونه الحال او غيره من الازمنة المتعينة فلا فلا تكون دلالة المشتق الا على تحقق المبدأ
في زمان بعد ان لم يكن فربما تحقق في الماضي فاستمر الى الابد ثم اذا حكمنا على زيد واثبتنا له الانطلاق
وقلنا زيد منطلق فهنالك ثبوت ونسبة اخرى بين المنطلق وزيد وهي اتحادهما في الوجود وهذه
مسببة عن النسبة الاولى لان عروض الانطلاق لزيد هو السبب لصدق هذا الحكم وما لم نذكر زمانا
معينا يكون ظرفا للنسبتين وليس بعض الازمنة اولى من البعض ولا يجوز النفي في جميعها حكمنا بالثبوت
يفهم الدوام فيكون دلالة المشتق على الحدوث والاستمرار دلالة عقلية اذ ليسا عين الموضوع له
ولا جزءه فان اريد تخصيص الحدوث بزمان معين فاما ان يدل عليه بلفظ غير لفظ المشتق كقولنا كان
زيد منطلقا او سيصير او هو الآن فقط منطلق فيكون اطلاق المشتق حقيقة واما ان يدل عليه
بلفظ المشتق حتى يكون معنى زيد منطلق زيد كان منطلقا في الماضي مثلا فيكون اطلاقه مجازا قوله
وقيل الاتصاف بالمبدأ الخ اقول قول القائل المشتق مجاز باعتبار المستقبل له معنيان احدهما
انه اذا اطلق واريد به تلبس الذات بالمبدأ في المستقبل على ان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه بطريق
الجزئية يكون مجازا وثانيهما ان يراد به ما لم يتلبس بعد لعلاقة وهي تلبسه بعد ويفهم المخاطب المراد
من القرينة فلا دلالة للمشتق على الزمان المستقبل كما لا دلالة للخمر عليه في قولهم حكاية عن قول
صاحب السجن اعصر خمرا اى عنبا يؤول الى الخمر فالاول الى الخمر في المستقبل هو العلاقة وليس مدلولا للفظ

الخمر غاية الامر

الخمر غاية الامر خطور هذه العلاقة عند خطور العنب في البال احيانا اذا عرفت هذا فنعلم ان ظاهر عبارات
النحاة يدل على دلالة اسمي الفاعل والمفعول على الازمنة المعينة فاشكل عليهم الامر في تعريفي الاسم
والفعل جمعا ومنعا لخروجهما عن حد الاسم ودخولهما في حد الفعل والفاضل الجلبي اعترض على
الشارح بان كلامه مشعر بكون الاسمين موضوعين للحال وهذا يوجب بطلان التعريفين طردا وعكسا
قال واجيب تارة بان كثرة الاستعمال جارية مجرى الوضع بجامع التبادر فعبر عن الحقيقة وعن غيره
بالمجاز وطورا بان زمان الحال معتبر على القيدية للموضوع له لا الجزئية ولا يخفى ما فيه من التكلف
فيبقى اعتبار زمان الحال بالنسبة الى الاستعمال الطارى على اصل الوضع لا اليه نفسه ولكن بعض
ائمة الاصول صرح بان اسم الفاعل مثلا فيما مضى وانقضى وفيما لم يقع بعد مجاز لغوى فهذا يشعر
باعتبار زمان الحال في الوضع ولا مخلص حينئذ الا باعتباره بالقيدية والا لا بد من الفرق بين مذهب اهل
العربية والاصول انتهى اقول الجواب الاول اتم كالاخير مبنى على ان اعتبار زمان الحال انما هو
بالنسبة الى الاستعمال الطارى الذى صارت شهرته بمنزلة الوضع ومغنية عن القرينة ولعل الفرق
بينهما هو دعوى الاستعمال في الموضوع له الاصلى في الاول دون الاخير وانما استعمل في احد الازمنة
في الاخير لكن صار حقيقة عرفية للشهرة وقال في مبحث المسند عند دعوى الشارح لعدم دلالة
مثل قولنا زيد عالم على زمان اصلا فيه انه مخالف لما اسلفه في تعداد امثلة خلاف مقتضى الظاهر
من ان اسم الفاعل والمفعول حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال اللهم الا ان يعتبر التغليب بالنسبة الى
زمان الحال انتهى والظاهر ان مقصوده من قوله التغليب آه هو ما تقدم من قوله ان كثرة الاستعمال
جارية مجرى الوضع بجامع التبادر وقال المحقق الرضى في بيان حد الفعل وهو ما دل على معنى
في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة اى على معنى واقع في احد الازمنة الثلاثة معينا بحيث يكون

المتبادر

ذلك الزمان المعين انتهى مدلول اللفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه له اولا فيكون الظرف والمظروف
مدلول لفظ واحد بالوضع الاصلي ثم قد لا يخرج عن حد الفعل اسما الفاعل والمفعول عند اعمالهما لانهما
وان كانا لا يعملان عندهم الا مع اشتراط الحال والاستقبال الآن ذلك مدلول عملهما العارض لا مدلولهما
وضعا وكذا يخرج اسماء الافعال لان ذلك ليس فيها بالوضع الاول بل بالوضع الثاني انتهى واراد بالوضع
الثاني انها منقولة من المصادر والظروف وغيرها الى معاني الافعال فيكون حقائق عرفية عامة فيها
وبالجملة كتب النحو مشحونة من قولهم اسم الفاعل والمفعول يعمل بمعنى الحال والاستقبال لا مطلقا بل
بشرط الاعتماد كما هو المذكور في تلك الكتب ولا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولا يمكن حمل كلامهم
على ان احد الازمنة مدلول الاسمين بالوضع الاصلي حتى يكون اطلاقهما عليه حقيقة لغوية لان ذلك
مناف للتعريفين كما عرفت وليس مقصودهم من قولهم بمعنى الحال وغيره الا انه لا يكون مع انتقاض للتعريفين
حتى يحتاج الى الاحتيال في تصحيحها بل انما يتصور الانتقاض اذا دلا على احد الازمنة غير مقترنين بما
يفيده من الالفاظ ومن تامل فيما نقلناه من بيان تصحيح التعريفين وجدها تحكمات وتعسفات كدعوى
التبادر بالنسبة الى زمان الحال حتى ان قول القائل زيد قائم يتبادر منه انه قائم في الآن فقط وكدعوى
القيدية لا الجزئية ودعوى لزوم اعتبار الزمان في الاستعمال بل لا محصل لما افاده المحقق في هذا المقام
الا ما رجع الى بعض ما نقلناه من حاشية المطول اعني اعتبار زماني الحال والاستقبال بالنسبة الى الاستعمال
الطاري على اصل الوضع اي استعمالهما عاملين عمل النصب وح يكونان مشتركين بين الزمانين كاشتراك
المضارع على بعض الاقوال ويكون التعيين بالقرينة ومع ذلك لا يخلو كلامه من تامل اذ لانه جعل دلالة
اسماء الافعال على الازمنة بوضع ثان ولم يجعلها في الاسمين كذلك لا يقال لعله يدعي ان اسماء الافعال
وضعت لمعان غير مقترنة باحد الازمنة واستعملت فيها كما استعملت في المعاني المقترنة انتهى سواء

اشتهرت فيهما

اشتهرت فيهما ام لا بخلاف الاسمين فانهما وان وضعا للمعنى غير مقترن باحد الازمنة لكنهما لم يستعملا الا في المعنى
المقترن لانا نقول اولا انه كما اعترف في باب اسماء الافعال ان بعضها لا يستعمل الا في المعنى المقترن وان
المعنى الغير المقترن اصل مرفوض كان الاول عارضا لازما وثانيا ان علماء البيان قالوا ان المسند وان كان مشتقا
لا يفيد التقييد باحد الازمنة وعلى هذا التقدير يصير مآل كلامهم ان الاسم المشتق اذا كان مسندا لا يفيد
التقييد باعتبار المعنى الذي لم يستعمل فيه اصلا وان كان مفيدا له انما باعتبار ما يستعمل فيه وهذا الكلام يشبه
اللغو ثم لا ادري ما الوجه عند المحقق ره في عدم انتقاض التعريفين بالاسمين اذا كانا بمعنى الماضي و
لم يعملا عمل النصب فظهر ان غاية ما يدل عليه كلمات النحاة هو استعمالها في احد الازمنة وبعضهم اليه اشار الى انه
غير حقيقة فيثبت به الحقيقة العرفية وهذا على تقدير كونه زمانا كافيا فانما يتم في زمان الحال كما سبق اليه الاشارة
ونقلناه من حاشية الفاضل الجلبي اذ يمكن فيه دعوى التبادر مع تطرق المنع اليه اذ هي اظهر بالنسبة الى
الدوام واما في الزمانين الاخرين فلعل هذه الدعوى فيهما في غاية البعد والظاهر كما قاله الشيخان المتقدمان
من عدم دلالة المشتق على اكثر من الثبوت كما مر وانما يستفاد احد الازمنة من امر خارج ثم ان ما ادعاه المحشي
الفاضل من جواز مغايرة مذهب اهل العربية للاصول لا يخلو من غرابة لان الاصوليين يستدلون على تحقيقه في
هذا المقام بكلام اهل العربية ومقتضاه عدم الفرق والمغايرة ولولا ذلك لامكن ان يقال ان ما يفهم من اللفظ
عند فهم ما وضع له داخل عند الاصولي في الموضوع له وان كان قيدا خارجا عنه عند غيره فيجوز للاصولي
دعوى كون المشتق حقيقة في الحال وان كان معتبرا بالقيدية عند اهل العربية لا بالجزئية وذلك لان مقصود
الاصولي هو ان حكما من الاحكام اذا تعلق بالمشتق فانما يتعلق بالمتلبس بالمبدأ في الزمان الحاضر لان هذا هو
المفهوم منه عند تجرده عن القرائن فيكون الموقوف عليه في قول القائل وقفت هذا على سكان مكة الساكنين
في زمان النطق سواء اعتبر الزمان جزءا او قيدا اذ يتبادر الى الذهن ارادة المتكلم لهذا المعنى هذا هو الكلام

وقال صاحب الكوكب الدري اطلاق النحاة يقتضي انه اطلاق حقيقي واما بعد زوال المبدأ كالضارب لمن انقضى عنه الضرب ففيه اقوال

في المعنى الاول واما المعنى الثاني فليس فيه نقض لتعريف اصلا قوله وقال صاحب الكوكب الدري اه اقول لعله
اراد قولهم اسم الفاعل بمعنى الاستقبال او ضارب غدا اسم فاعل فانهم اطلقوا على الضارب اسم الفاعل والاصل
في الاطلاق الحقيقة فلو لم يكن من لم يضرب وسيضرب معنى حقيقيا للضارب لم يكن اسم فاعل حقيقة ويجاب
ان هذا الاصل قد عدل عنه لمانع وهو الاجماع على انه في المستقبل مجاز ويجيء ما له تعلق بهذا الكلام انشاء الله
قوله واما بعد زوال المبدأ اه اقول كون المشتق حقيقة او مجازا فيما انقضى عنه المبدأ يتصور على وجوه
الاول ان يراد باللفظ ذات كانت متصفة قبل زمان النطق بالمبدأ فانقضى وزال عنها فهو الآن لا يكون
متصفة به على ان يكون الزمان قيدا له كالحدث فمن يقول بكونه حقيقة ح يشكل عليه الامر في التعريفين فلابد
له من ارتكاب بعض التكلفات المذكورة والثاني ان يراد به ما ذكر من غير دلالة اللفظ على الزمان ويكون
ثبوت المبدأ قبل زمان وقوع النسبة الحكمية علاقة للتجوز كقول القائل شربت خمرا ويريد خلا كان قبل زمان
الشرب خمرا فكان الخمر مستعمل في الخل باعتبار الكون وليس الزمان مدلولا له لا حقيقة ولا مجازا كما في قول
القائل هذه ثمرة هذه الشجرة كانت ثمرة قبل هذا ليس فيه ما يدل على زمان الاثمار لا حقيقة ولا مجازا
والثالث ان يراد به ما ثبت له المبدأ اى خروج من القوة الى الفعل في ظرف الواقع من دون اعتبار قدم
وحدوث وطريان عدم بعد الوجود او استمرار الى حين النطق وهذا معنى مشترك بين الماضي والحال
لان في كل منهما قد خرج مبدأ الاشتقاق الممكن في نفسه الى الوجود واتصف موصوفه وموضوعه به قطعا
كان ذلك المبدأ او حادثا باقيا كان او زائلا ولا اعني بالمشترك الزمان بل مفهوم قولنا الثبوت في
الجملة اذا عرفت هذا فاعلم ان الذي يقتضيه دقيق النظر ان يكون نظر الاصوليين في وفاقهم على كون
المشتق حقيقة في الحال الى المعنى الثاني من معنييه الذين سبقا اى حال التلبس لا حال النطق وعلى عدم
كونه حقيقة في المستقبل الى المعنيين المتقدمين وفي خلافهم في الماضي الى الاول والاخير وقد صرح بعضهم

اولها مجاز مطلقا وثانيها حقيقة مطلقا

ممن يقول بكونه حقيقة في الماضي بالمعنى الاخير كما سيجيء انشاء الله تعالى قوله اولها مجاز مطلقا اى سواء
امكن بقاؤه ام لا وظاهر هذه العبارة كالاكثر يدل على ان النزاع في المشتق مطلقا اى سواء كان بمعنى الحدوث
كالضارب ونحوه او بمعنى الثبوت كالمؤمن والكافر وخصص البعض بالاول ويجيء الكلام انشاء الله
عليه والقول بالمجازية مذهب اكثر الاشاعرة اقول بعد الاتفاق على كون المشتق حقيقة في الحال سواء
اريد بها حال النطق او حال التلبس يكون اطلاقه باعتبار الماضي باى معنى كان من المعاني الثلثة دائرا
بين الحقيقة والمجاز والمشهور بينهم في مثله الحكم بالتجوز لكونه خيرا من الاشتراك وقد تصدى بعض
من يقول بكونه حقيقة في الماضي الجواب عن هذا وزعم ان المشتق لم يستعمل بمعنى الحال وانما استعمل في
المعنى الثالث المشترك بين الماضي والحال ويستفاد خصوصية الحال من امور اخرى وهذا شأن كل لفظ موضوع للعام
اذا استعمل في الخاص وكان مع ذلك حقيقة لا مجازا اقول لعل موارد الاستعمال وبعض عبارات
القوم لا تساعد هذا الزعم واستدل بعض افاضل الاشاعرة على كونه مجازا بانه اذا كان جسم ابيض فصار
اسود فلا شك انه يصدق عليه انه اسود حقيقة وكان معنى لفظ الاسود وهو المفهوم الكلي الناعت
للجسم متحدا مع الجسم في الوجود ولا شك ايضا ان مفهوم لفظ الابيض الذي كان متحدا مع الجسم في
الوجود قد انعدم عن هذا الجسم ولم يكن في هذا الوقت موجودا بوجود الجسم والا لاجتمع الضدان
واذا انعدم مفهوم الابيض عن الجسم فاطلاق لفظ الابيض لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم الذي
كان للجسم من افراده وكان موجودا بوجوده فحين انعدم هذا المفهوم من الجسم وفات العلاقة
التي بين الجسم وبين الابيض وهو كونه محمولا عليه متحدا معه في الوجود ولم يبق الجسم من افراده
كان اطلاق اللفظ عليه ح مجازا وانت قد علمت ان اللفظ الموضوع للعام المستعمل في الخاص انما كان
حقيقة اذا كان مستعملا حقيقة في ذلك المفهوم العام والخصوصية مستفادة من امور اخرى فاذا

لان لفظ الابيض ح ... عليه لفظا على غير الموضوع له

زال المعنى الموضوع له فكان استعمالا في غير الموضوع له وقال في حاشية التفرقة بين زوال العين بطريان
ضد الوجودي وبين غيره بان الاول مجاز اتفاقا دون الثاني مع انه تحكم ومخالف لكلام الشرح حيث
اورد بحلو وحامض ولم يساعده كلامهم في تحرير المسئلة في المشهور ويندفع بجريان الدليل المذكور في
هذه الصورة ايضا غاية الامر انه بدل الضد بالنقيض فتامل اقول يستفاد من هذا الكلام ان النزاع
ليس مختصا بما اذا طرأ على المحل وصف وجودي يناقض الاول او يضاده ولا بالذي هو بمعنى الحدوث
ولا في دلالة المشتق على احد الازمنة اذ لم يدع احد دلالة الابيض وما شاكله على الحدوث ولا على
الازمنة وكذا يظهر منه ان المعنى الحقيقي الذي يقول به المشترط ليس هو المعنى العام الشامل للحال
والماضي اي ذات حصل له البياض مثلا وخرج من القوة الى الفعل سوا بقي او زال وانعدم وذلك
لان هذا المعنى لم يزل بزوال البياض بل هو متحقق حين تحقق السواد ايضا ولهذا قيل على القائل
بكون المشتق حقيقة في المعنى العام ان لازم ذلك ان يكون اطلاق الاسود والابيض على الجسم بعدما
حصل له الوصفان على التعاقب حقيقة فتامل وقال ايضا في موضع اخر انا لا نفهم من صيغة الفاعل
مثلا الزمان اصلا على ان يكون داخلا في مسمى اللفظ بل معناه على ما فسره ائمة اللغة الحدث والذات
المبهمة والنسبة بينهما ثم قال انما المشترط للبقاء انما يقول بعدم صحة الاطلاق حقيقة مع الانقضاء
لان تحقق المعنى شرط حين الاطلاق كالجواد بعينها فلا يقال هذا تمر بعد انقلابه الى الحلوا انتهى و
لا يتوهم من هذا الكلام ان هذا الفاضل يقول بان معنى المشتق هو الذات المبهمة المنسوبة
الى الحدث في زمان الحال وهو زمان الاطلاق على ان يكون الزمان داخلا في الموضوع له لانه صرح
بعدم دلالة المشتق على الزمان اصلا وانما مقصوده ان المشتق اذا وقع محكوما به فشرط كونه حقيقة
هو وجود المبدأ في زمان صدق النسبة الحكمية وهو في مثل قولنا زيد قائم عبارة عن زمان مشتمل

على جميع الازمنة

على جميع الازمنة منها زمان النطق والاطلاق وفهم هذا الزمان من دلالة العقل لا اللفظ كما في قدمت
الاشارة اليه نعم زمان النطق لا بد ان يكون ظرفا للنسبة الخبرية والنسبة التوصيفية اعني ثبوت المبدأ
للمعروض واما الزمانان الاخران ففيهما لعدم الاولوية والترجيح كما نقلناه من المحقق الرضي قوله
ثانيها حقيقة مطلقا هذا هو المشهور بين المعتزلة والامامية ونسبه الفاضل الحلبي في حاشية المطول
الى الشيخ عبد القاهر وقد عرفت انه يكون دلالة الاسم على الزمان فمقصوده من كونه حقيقة في الماضي
هو كونه حقيقة في القدر المشترك على ما سبق واما غيره فلا يابى كلامه عن الحمل على دلالته على الماضي لكونه
على الماضي الفعل عليه واستدلوا عليه بدلائل منها ما ذكره الفخر وشيخنا البهائي المدني في الزبدة قال
ولاستعماله في الثلاثة والاصل الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق والفاضل الشارح بعد ما حكم
بان هذا الدليل هو المعتمد قال في شرحه ان المشتق قد استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى
منه ذلك وفيمن سيفعل واطلق على كل واحد منها والاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد
تخلف عنه اطلاقه على من سيفعل لمانع وهو مجازيته فيبقى الاصل معمولا به فيما عداه اعني فيمن انقضى
منه ومن كان متلبسا به فيكون المشتق حقيقة في كل منهما وما استدل به الخصم على مجازيته مردود
فبقي الاصل سالما اقول ظاهر المتن وصريح الشرح هو اطلاق المشتق على الماضي والحال كاطلاقه
على المستقبل بمعنى ارادة كل منها من حيث خصوصيته من اللفظ واستعماله فيه لا في القدر المشترك
بين الماضي والحال تارة وفي المستقبل من حيث خصوصيته اخرى فيرد عليه ما اشرنا اليه وهو ان
على هذا يلزم القول بالاشتراك والمجاز معا مع انه نحن نستدل هكذا المشتق قد استعمل في كل واحد
من الثلاثة والمستقبل مجاز وفاقا واستعماله في الاخرين ان كان من حيث خصوصيته يلزم الاشتراك
او المجاز وان كان في القدر المشترك فلا يلزم واحد منهما والحمل على الحقيقة الواحدة اولى منهما فثبت

المط وهو كونه حقيقة في الماضي لانا نقول اولا ان كلامنا مع من يقول بكونه حقيقة في كل منهما بخصوصه
وثانيا ان هذا اثبات اللغة بالقياس اذ لا نعلم ان المشتق هل استعمل في القدر المشترك ام لا وانما نريد
ان نعلم من هذا الدليل ولهذا يجوز ان يقول احد انه قد استعمل في المستقبل كما استعمل في غيره فليكن
المعنى الموضوع له هو القدر المشترك بين الازمنة اي ما امكن ان يوجد المبدأ في احد الازمنة
لئلا يلزم الاشتراك ولا المجاز اصلا وبالجملة لا بد اولا من العلم بالاستعمال ثم ترجيح الحقيقة
الواحدة او المجاز على غيرهما ولا يجوز اثبات الاستعمال بالدليل ومنها ما ذكره الشيخ النحرير الهم
تبعا للعلامة وهو ان معنى المشتق من حصل له المشتق منه سواء انقضى منه او كان متلبسا به فيكون
اطلاقه على من انقضى منه اطلاقا على معناه الموضوع له فيكون حقيقة ايضا لو كان موضوعا لمن حصل
له لكان اطلاقه على المتلبس به بالفعل مجازا الآن من حصل له ط في الماضي لانا نقول ان المراد به من صدق
عليه المشتق منه اعني المعنى المشترك بين الماضي والحال هكذا افاده الشيخ الفاضل في شرح الزبدة اقول
هذا الكلام انما يتم بعد تسليم مقدمتين الاولى ان استعمال المشتق في هذا المعنى بطريق الحقيقة
وهو كما قيل اول النزاع والثانية عدم استعماله في المتلبس بالمبدأ حال النطق او التلبس وفي من حصل
له في الزمان الماضي بخصوصهما لئلا يلزم الاشتراك او المجاز وكلتاهما في محل المنع بل اقول قد نقل
غير واحد من الاصوليين الاجماع على كونه حقيقة باعتبار الحال فاذا كان حقيقة في القدر المشترك
يلزم محذور الاشتراك قال الشيخ المتقدم ره ولا يخفى ان الخصم له ان يمنع كونه موضوعا لذلك
ليكون اطلاقه على من مضى منه حقيقة بل يقول انه موضوع لمن يصدر منه في الحال انتهى وقد ظهر
لك مما نقلناه ان مدلول الدليل الاول على المط هو كون المشتق حقيقة في كل من الماضي والحال بخصوصه
ومدلول هذا الدليل هو كونه حقيقة في المعنى المشترك مع ان المط ليس الا امرا واحدا يستدل به عليه
بالادلة المتعددة

وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وتوقف جماعة كابن الحاجب والآمدي

بالادلة المتعددة ومما يدل على كون المط هو الاول التمسك بقول النحاة لان ظ قولهم في التمثيل للماضي
والحال والاستقبال بمثل ضارب امس وغدا والآن هو ان كل واحد من الازمنة هو المستعمل فيه
المراد للمتكلم وايضا انتقاض التعريفين انما يتصور مع دلالة المشتق على احد الازمنة كدلالة الفعل
واذا كان مدلوله المعنى المشترك الذي لم يؤخذ فيه زمان اصلا فلا انتقاض به قطعا وقد يتوهم
ان القدر المشترك بين الماضي والحال الذي عبر عنه بقولهم ثبت له الضرب هو الزمان المشتمل على
الزمانين وهذا توهم فاسد اذ لا دلالة للمشتق على مثل هذا الزمان ولم يدعه احد بل المراد بالقدر المشترك
كما اشرنا اليه هو الثبوت للعروض والخروج من القوة الى الفعل لا بشرط طريان العدم عليه ولا بشرط
البقاء الى الحال حتى له ره وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه اه اقول الذي ظهر لي هو ان القول بهذا التفصيل
والتفصيل كغيره من التفصيلات في الدعوى كما يجيء الاشارة اليه وهو لحادث قد التزمه البعض فرارا
من الالزام وعجزا عن جواب خصمه ثم اختاره جماعة واشتهر فعد قولا ثالثا بيان ذلك ان النافي لاشتراط
البقاء لما استدل على مذهبه بان بقاء المبدأ لو كان شرطا لزم ان لا يصدق المشتق من المصادر السيالة
الغير القارة الاجزاء كالمخبر والمتكلم على احد حقيقة والتالي باطل اجماعا اما الملازمة فلان مثل هذه
الاحداث تنقضي اجزاؤها شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منقض فصدق المشتق
منها حقيقة مع عدم المشتق منه دليل على عدم الاشتراط اجيب بانا نخصص الدعوى فنجعل
البقاء شرطا ان كان ممكنا كالقيام والقعود والا فلا قال العلامة ره في النهاية الفرق بين ممكن
الثبوت وغيره منفي بالاجماع انتهى والجواب الصواب هو ان المعتبر في الصدق حقيقة هو التلبس العرفي
اذ هو المصحح للاطلاق حقيقة وهو في السيال يتحقق بوجود جزء منه في المحل وينعدم بانعدام
جميع الاجزاء لا مطلقا بل في زمان معتد به فالآتي بجزء من الخبر متكلم ومخبر حقيقة وان سكت في

وذكر الرازي والآمدي والتبريزي في اختصار المحصول وجماعة اخرى ان محل الخلاف ما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض
المعنى الاول ويضاده كالسواد مع البياض والقيام مع القعود ومع الطريان مجاز اتفاقا

آنين مثلا وليس كذا اذا سكت في آنات كثيرة ولهذا يكون المضارع المشتق من السيال مفيداً لمباشرة
الفاعل له في الحال اي في اجزاء من الماضي والمستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا له قوله
وذكر الرازي آه اقول هذا التخصيص ايضا كالاول مع انه لم يكن مذكورا الا عند تحرير المسئلة كما نقلنا
من الفاضل الباغنوي وقال الفاضل الشيخ جواد ان هذا التخصيص ليس في المحصول وانما هو في اختصاره
للتبريزي والباعث عليه هو ان المشترط لما استدل على مذهبه بان الاتفاق حاصل منا ومنكم على
ان اطلاق النائم على اليقظان والحلو على الحامض والعبد على الحر وغيرها مجاز باعتبار النوم المتقدم
وغيره والا لو كان حقيقة لزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة لكفر تقدم اجيب عن الثاني بانكم
ان اردتم انه لا يجوز شرعا فمسلم لكن المنع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق بحسب اللغة وقيل فيه نظر فانه
على هذا يلزم ان يكون الاتصاف بالمتقابلين معا حقيقة فيكون مومنا وكافرا معا باعتبار سبق
احدهما فان قيل لا امتناع في ذلك مع سبق احدهما انما الممتنع اذا اتحد الزمان قلنا الكلام في اللغة
وبطلانه فيها معلوم قطعا وقد بينا فيه البطلان لغة مع اختلاف الزمان اقول على القول بان
المشتق حقيقة فيمن حصل له المبدأ في الجملة ان المومن مشتق ايضا كالكافر فاذا كان الثاني حقيقة
فيمن حصل له الكفر في الجملة كان الاول حقيقة فيمن حصل له الايمان في الحال فعلى هذا لا اختلاف في
مفهومي المشتقين باعتبار اختلاف الزمان المعتبر فيهما فيلزم ان يكون اطلاقهما معا حقيقة لغة
وكذا اطلاق الحلو والحامض والعبد والحر باعتبار سبق احد المتقابلين وتاخر الاخر والظ عدمه
اللغة والعرف لذلك ثم اجيب بتخصيص الدعوى بما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض
الاول بان يستحيل اجتماعهما وارتفاعهما عن موضوعهما كالحركة والسكون على تقدير كونه وجوديا
او يضاده بان يستحيل اجتماعهما فقط كالسواد والبياض وعلى هذا يكون اطلاق الكافر مجازا عند

مطلقا فمم بل هو اول البحث
وان اردتم انه لا يجوز صح

في الجملة لا من حصل له الايمان صح

طريان ضده

طريان ضده وهو الايمان وفاقا فيكون خارجا عن محل النزاع اقول قال الاسنوي في شرح المنهاج ان الامام
في المنتخب والمحصول قد رد على الخصوم في اخر المسئلة بانه لا يصح ان يقال لليقظان انه نائم اعتبارا
بالنوم السابق وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وصرح به الامدي فقال لا يجوز تسمية القائم
قاعدا للقيام السابق لاجماع المسلمين من اهل اللسان اقول الرد انما يصح مع تعميم الدعوى
اذ لا معنى للرد على من لا نزاع له في كون اليقظان نائما مجازا بانه مجاز اتفاقا فان قلت قولهم بالمجازية
في مثل اليقظان والنائم مما لا ريب فيه فما معنى الرد عليهم بدعوى المجازية قلت حاصله ان الدعوى الكلية
اي كون المشتق حقيقة مطلقا مع انقضاء المبدأ منافية لما اتفقتم عليه من ان اطلاق اليقظان
على النائم مجاز فهذه الدعوى اما غفلة او تغافل ويمكن ان يكون مقصود الامام من هذا الكلام بيان
دليل على كلام الاشتراط لا الرد والالزام وحاصله انا استقرينا الجزئيات كالامثلة المتقدمة فوجدنا
الاطلاق حقيقة مع البقاء ومجازا مع الانقضاء فالحقنا ما عداها من مواضع النزاع بها الحاقا بالاعم
الاغلب وفيه منع ظ اذ لا نسلم غلبة ما طرأ عليه الضد او النقيض على غيره وهناك تخصيص اخر لم يشر اليه
المص وقد مرت الاشارة اليه وهو تخصيص الدعوى بالمشتق بمعنى الحدوث لا الثبوت وقد ادعاه
الفاضل التفتازاني في شرح الشرح والداعي اليه ايضا هو الفرار من الالزام والعجز عن الجواب وذلك
ان الثاني لما اورد على المشترط انه يلزم على قولكم ان يكون صدق المومن على النائم مجازا اذ لا تصديق في
حال النوم فلا ايمان اجاب بتخصيص الدعوى والحق في الجواب ان الايمان ليس هو الصورة التصديقية
الحاصلة في القوة المدركة بل هو عبارة عما حصل للنفس سواء كان في المدركة او في الخزانة وقد قيل في
هذا المقام ان التصديق بدون تصور اطرافه ووقوع الايقاع والانتزاع على النسبة ممتنع ووجود ذلك في
حال النوم والغفلة بعيد جدا اقول نعم لا بد في حدوث التصديق مما قلت ثم يبقى بقاء صورة الا

اطرا

وفي تمهيد الاصول ان النزاع انما هو فيما اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك او سارق او قاتل او نحوه فان كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا واقتلوا المشركين ونحوه فانه حقيقة مطلقا سواء كان للحال او لم يكن

وصورة النسبة الواقعة او غير الواقعة في خزانة النفس التي صدر منها الايقاع والانتزاع في غير حال النوم والغفلة ووجود ذلك في الحالين غير بعيد بل قريب جدا قوله ره وفي تمهيد الاصول اه اقول قال الاسنوي في شرح المنهاج ان محل الخلاف ما اذا كان المشتق محكوما به واما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فحقيقة مطلقا قال القرافي لو كان مجازا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزانية والزانية والسارق والسارقة ونحوها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات بعد نزولها في زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب وعند نزول الاية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل عدم التجوز ولا قائل بهذا قال الشيخ جواد ره وقد يفهم من كلام بعضهم ان النزاع في المشتق الذي لا يكون محكوما عليه قالوا لو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة في زماننا بالنسبة الى من لم يكن سارقا حال الاطلاق وهو باطل بل المعتبر اتصافه باحد الازمنة الثلثة انتهى اقول لا اعرف لهذا التخصيص وجها وجيها وفي كلام الشارحين مواضع للنظر الاول انه لا بد من ان يراد بمتعلق الحكم والمحكوم عليه معنى شامل لنحو المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين غير شامل مثل قوله عليه السلام لا يتوضا الرجل بالانجاد المتغيرة وقول الواقف وقفت هذا على حفاظ القرآن او حفاظ القرآن وقفت عليهم وقول الناذر لله علي ان اعطي سكان مكة كذا وكذا لكون غير الاول من موارد الخلاف فلا بد من دخوله تحت المحكوم به وخروجه عن المحكوم عليه ولعلك لا تجد مثل هذا المعنى والثاني ان قوله حقيقة مطلقا يدل بظاهره ان المشتق ح يكون حقيقة في كل واحد واحد من الازمنة الثلثة ويمكن ان يكون مراده انه ح موضوع للمعنى الشامل لها وهو الملابس للمبدأ في الجملة سواء كان في الحال او غيرها فاذا استعمل في كل واحد من الازمنة فقد استعمل في المعنى العام حقيقة ويستفاد الخصوصية من امور اخرى وهذا هو الظاهر من الشيخ جواد ره وانت تعلم ان القول بان وضع اللفظ يختلف باختلاف النسبة فيكون موضوعا للمعنى

اذا كان محكوما عليه

[illegible]

اذا كان محكوما عليه ولمعنى اخر اذا كان محكوما به ولا يخطر بالبال بعيد في النظير الثالث قوله ره لو كان مجازا اه يرد عليه انه لو لم يكن حقيقة في المعنى العام ولم يكن استعماله في المستقبل باعتبار تحقق العام فيه من حيث خصوصيته وكان استعمالا مجازيا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين الى اخر الدليل فصار حاصل الدليل على كونه حقيقة انه لو لم يكن موضوعا للمعنى العام الماضي من الفقير لامتنع الاستدلال والتالي باطل ولا يخفى فساده الا ان يوجه بان يقال ان مقصوده هو ان العلماء في كل الاعصار يستدلون بايتي السرقة والزنا على القطع والجلد بمحكوم وهم من اهل اللسان فلولا انهم فهموا من السارق والزاني ما يشمل المتصف حال التلبس بهما وبعده في زمان المستقبل بالنسبة الى زمن الخطاب لما جاز لهم في ذلك الاستدلال لان الخصم ان يقول انهما موضوعان لمن تلبس بهما زمن النزول فاطلاقهما على المتلبس في زماننا يكون مجازا والاصل عدمه فلما استدلوا بهما علم ان المشتقين ونظائرهما حقائق فيما قلناه والجواب ان على ما قلت يلزم الاشتراك بين المتلبس بالمبدأ زمن النطق وبين المعنى العام والمجاز خير منه وان يكون كون المشتق محكوما عليه قرينة لاحد معنيي المشترك اولى من ان يكون قرينة للتجوز فيمكن ان يكون بناء الاستدلال على المجاز لوجود القرينة على انا نقول لعل الاستدلال بامثال هذه الايات كالاستدلال بالخطابات المشافهية وحاصله اثبات الحكم لمن في زمن الخطاب ثم اثبات الحكم لمن بعده بالاجماع على اتحاد حكمهما الا ما اخرجه الدليل ثم لا يخفى ان هذا القول من القرافي مبني على ما نقلناه في المشتق من كتاب جمع الجوامع وتذكر ما فيه وجميع ما قلناه مبني على ان يكون مقصود شارح المنهاج ما هو الظاهر من كلام الشيخ جواد ره ويعلم منه الحال على تقدير حمله على ظاهره ومن الغريب انه قال ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبايع اذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله صلعم ايما رجل مات او افلس فصاحب المتاع احق بمتاعه فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى يحتج فيه لانه صاحب حقيقة وان قلنا انه مجاز فلا ويتعين

[illegible]

والحق ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة مطلقا اذا كان اتصاف الذات بالمبدا اكثريا وبحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدا مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدا وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او محكوما به وسواء طرء الضد اولا

احمل على المستقبل انتهى اقول الي صاحب المناع محكوما عليه في هذا الخبر فكيف يجوز ان يعد حكمه من فوائد المحلا الذي لا يكون الا في المحكوم به فتدبر ومما يلزم على هذا القائل كون اكابر الصحابة فاسقين بل مشركين حقيقة اذا كانا محكوما عليهما باعتبار سبق الوصفين منهم ولعله لا يرضى به وبالجملة حال هذا التفصيل دون من اخراته

قوله ره والحق ان اطلاق المشتق آه اعلم ان الشروط التي ذكرها المصنف لم اظفر بها في كلام غيره والظاهر انه عروض اشتباه له في المبحث وخلط بين من يطلق عليه المشتق باعتبار الملكة والصناعة وبين من يطلق عليه باعتبار قيام المصادر ومبادي الاشتقاق من الاحداث بيان ذلك ان قولنا الكاتب والخياط والقاري وامثالها تطلق تارة على من ذاول تلك الاحداث واتخذها شغلا له ان صارت صنعة وحرفة له وتطلق تارة اخرى على من حصلت له الملكة من دون اعتبار الصنعة والاشتغال وتطلق ايضا على من يزاول تلك الافعال ولو مرة واحدة من دون اعتبار كونها حرفة له تطلق عليه وكونه ذا الملكة فيها وكا ان عناوين الخياطة والكتابة وغيرهما من المصادر ومبادي المشتقات موضوعة لنفس الملكة او الحرفة فلا يهمنا البحث عنه اذ يكفينا تحقق الاطلاقات الثلثة وصدق قولنا هذا خياط وذاك كاتب مثلا بمعنى ذي الحرفة او الملكة فيه الذي صنعه الخياطة والكتابة او الملكة فيهما وكذب سلبهما وان اتصف الموضوع باضداد الخياطة والكتابة بالمعنى المصدري او نقايضهما وصدق هذا ليس خياطا وذاك كاتبا بالمعنى السابق مشيرا الى غير ذي الحرفة او الملكة وكذب ايجابهما سواء الحال لم يكن المشار اليه ذا الحرفة والملكة اصلا او كان ولكن زالت عنه ونسي العلم او اعرض عن شغله وترك الاشتغال به كاعتباره سواء اشتغل بحرفة اخرى ام لا وتصدق هذه السالبة اذا خاط المعرض اتفاقا او يجسم الناسي للفعل اذا عرفت هذا فنقول ان صدق الموجبة وكذب السالبة على التقدير الاول لا يستلزمان عقلا ولا لغة لكثرة صدور الخياطة والكتابة من موضوع القضيتين بل يصدق الخياط على من اتخذ الخياطة شغلا في اول زمان الاتخاذ ولو فرض حصول ملكة الخياطة من غير مزاولة

ممارسته لصدق انه هذا خياط اي ذو ملكته وعلم بها نعم جرت العادة بممارسة اهل الصنايع لصنائعهم واشتغالهم بها اكثر من اشتغالهم بغيرها وكذا جرت العادة بحصول الملكات بكثرة المزاولة والظاهر انه لا نزاع في الاطلاقين الاولين مع عدم اتصاف ما يصدق عليه المشتق بالمبادي التي هي الاحداث بل النزاع فيهما انما هو مع اتصاف الذات بالصنعة والملكة وعدمهما والاعراض والترك بالنسبة الى الاول وزوال الملكة بالنسبة الى الثاني وكثرة الاتصاف بالمعنى المصدري امر عادي لا دخل له في صدق المشتق فيصدق حقيقة مع وجود الصنعة والملكة عند الكل وان عدم المبدا بالمعنى المصدري ويصدق انه مع عدمهما باعتبار الوجود السابق حقيقة عند جماعة ومجاز عند اخرين سواء وجدت المعاني المصدرية ام لا واما النزاع مع عدم اتصاف الذات بالمعنى الحدثي والاتصاف به في الاطلاق الاخير فنقول ان من يقول بكونه حقيقة مع عدم الاتصاف لا يشترط اكثرية الاتصاف ولا عدم الاعراض والرغبة ومن يقول بالمجازية يقول به وان كان الاتصاف اكثريا ولم يكن هناك اعراض ورغبة فالجسم اذا اسود في آن واحد ثم ابيض مدة بقائه وكذا الشجرة ان اثمرت سنة ولم تثمر سنين كثيرة فاطلاق الاسود والمثمرة عليهما حقيقة عند الاول ومجاز عند الثاني في حال البياض وعدم وجود الثمرة وكذا اذا كان زمان وجود السواد والاثمار اطول من زمان عدمهما ثم انه قد سبق ما يظهر منه ان القول بالتجوز مع طريان الضد والنقيض وفاقي وان تعميم محل النزاع غفلة او تغافل فلا تغفل فان قلت يمكن ان يكون نظر المصنف ره فيما ذكره من الاشتراط الى مثل ما ذكره في جواب التحقيقي عن استدلال النافي بما يشتق من المصادر السيالة وذلك لان حاصل استدلاله هو ان اهل العرف يطلقون المشتق في زمان عدم التلبس بمبدا الاشتقاق من دون نصب القرينة اذا كان ذلك العدم مضمحلا في جنب الوجود كاضمحلال زمان الاول في جنب زمان الثاني ولم يكن الموصوف تاركا معرضا لان الاعراض مظنة لاستمرار زمان

لانهم يطلقون المشتقات في المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها
ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه

العدم وطوله فلا يكون خلط ولا اشتباه ولا اشتراك المتقدم كما لا يخفى قلت ان اهل العرف يطلقون
المشتق حقيقة في زمان عدم التلبس اذا كان متخللا بين زماني الوجود من الآنات الماضية والمستقبلة
ويجعلون ذلك بمنزلة المعدوم او في حكم زمان الوجود لقلته ولعدم الاعراض بل مع عدم ارادة
التلبس بعد العدم ايضا فيكون مجموع الزمان المركب من الآنات الماضية والمستقبلة التي هي ظرف
الوجود مع هذا الزمان المتخلل ظرفا للتلبس عندهم فاطلقوا المشتق الآتي على المتلبس بالمبدأ واين هذا
من اطلاق المشتق على الشيء حقيقة باعتبار التلبس في الماضي وهذا هو محل النزاع وبالجملة نحن نسلم
الاطلاق من اهل اللغة والعرف حقيقة مع عدم التلبس بالمبدأ المصدري مع ارادة ذي الملكة او الحرفة
من المشتق او جعل زمان العدم في حكم زمان الوجود واما غير هاتين الصورتين فلا نسلم كون الاطلاق حقيقة
فيه وذلك كالاطلاق في اول آنات الزوال مع عدم توقع التلبس ثانيا واما مع التوقع فيصير كما قلناه
متخللا بين الزمانين وقد عرفت حاله وهذا الذي قلناه ظ فيما يوجد في آن ويستمر زمانا ثم يعدم
فيوجد مثله بلا مهلة واما السيالات فاعلم ان من الاشياء ما يوجد كل جزء منه في جزء من الزمان ولا يوجد
الكل في الكل فلا يصح حقيقة الحكم على المجموع بالوجود في جزء من الزمان حتى الجزء الاخير لان الموجود
فيه ليس الا الجزء الاخير من الشيء ولكن اهل العرف يتسامحون ويحكمون عليه بالوجود من اول
آنات اخذه في الخروج الى الفعل الى آخرها فالمتلبس بجزء منه متلبس به حقيقة عندهم بل غير المتلبس
ايضا كذلك اذا كان مدة العدم قليلة وانما يتحقق عدم التلبس عندهم بعد تمامه وخروجه بجميعه الى
الفعل والاطلاق الذي هو محل النزاع يتصور في زمان هذا العدم لا فيما بعد من زمان الوجود
قوله ره لانهم يطلقون الخ اقول لا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه لانا لا نسلم اطلاق تلك
المشتقات على غير ذوي الملكات والصنايع من دون نصب القرينة على عدم الاتصاف بالمعا

المصدرية بحيثية

والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم واكثر الاشتقاق وغير موافق لمعنى
مبادئها ما في كتب اللغة وقال الشارح الرضي نقلا عن ابي علي والمازني ان اسم الفاعل مع اللام فعل في صورة الاسم قال ونقل
ابن الدهان ذلك عن سيبويه ولم يصرح سيبويه بذلك بل قال الضارب زيد بمعنى ضرب انتهى

المصدرية بحيثيته وان كانت مدة ذلك العدم قليلة ولم يكن من يطلق عليه معرضا ولا سيما عند طريان
الضد او النقيض واما اطلاقها عليها مع طريان ضد المبادي المصدرية او نقائضها فليس موضع النزاع
قوله ره والقول بان الالفاظ المذكورة الخ اقول لم يدع احد ولا يجوز ادعاء ان جميع المبادي موضوعة
للملكات ولا احتياج لمن يقول بالتجوز في هذه الدعوى الباطلة كما ظهر لك ثم انه لا يابى الطبع عن الوضع
لو فرض ان العرب وضع تلك المبادي للملكات كما انه لا يابى عن استعمال الكاتب والخياط والقاري في ذوي
الملكات والصنايع سواء كان استعمالا حقيقيا او مجازيا والحاصل ان العقل والوجدان والذوق
لا يبطل شيئا من الاوضاع والحقيقة والمجاز **قوله ره** وقال الشارح الرضي اقول لا يظهر حقيقة الحال
الا بنقل ما قاله هذا المحقق لان المص ره قد اقتصر اقتصارا مخلا قال ره في مبحث الموصولات ان اصل
الضارب والمضروب الذي ضَرَب والذي ضُرِب فكرهوا دخول اللام الاسمية المشابهة للحرف على صورة
الفعل فصيروا الفعل المبني للفاعل في صورة اسم الفاعل والمبني للمفعول في صورة اسم المفعول ويكون
هذه الصلة فعلا في صورة الاسم ولو كانت اسم فاعل او مفعول حقيقة لم يعمل بمعنى الماضي كالمجرد
عن اللام وقال في مبحث اسم الفاعل فان دخل اللام استوى الجميع يعني يعمل بمعنى الماضي وغيره
وقال المازني وابو علي ان اسم الفاعل ذا اللام لا يعمل الا اذا كان ماضيا نحو الضارب زيدا امس
عمرو ولم يوجد في كلامهم عاملا الا بمعنى المضي فتوسل الى اعماله بمعناه باللام وان لم يكن مع اللام المضي
فاعلا في الحقيقة بل هو فعل في صورة الاسم كما ذكرنا ونقل ابن الدهان ذلك عن سيبويه ولم
يصرح سيبويه بذلك بل قال الضارب زيدا بمعنى ضرب ويحتمل تفسيره بذلك انه اذا عمل بمعنى
الماضي فالاولى جواز عمله بمعنى الحال والاستقبال ثم قال وانما عمل ذو اللام مطلقا اي بمعنى الماضي
وغيره لكونه في الحقيقة فعلا انتهى ويظهر للمتامل في هذا الكلام وغيره من اقوال علماء النحو والمعاني

المقام الثاني ان امتثال الاوامر الشرعية واجب الا ما دل دليل على جواز ترك الامتثال والدليل المعتمد من وجوه الاول ان امتثال الامر طاعة اذ ليس معنى الطاعة الا الانقياد كما صرح به ارباب اللغة وحصول الانقياد بامتثال الامر بديهي وترك الطاعة عصيان لتصريح اهل اللغة بان العصيان خلاف الطاعة والعصيان حرام لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الثاني قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مع الآيات الدالة على ذم ترك الطاعة كقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا وغيرها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والتهديد على مخالفة مطلق الامر دليل على وجوب امتثال مطلق الامر الرابع ما ذكره السيد المرتضى من حمل الصحابة كل امر ورد

في القرآن على الوجوب والتكرار ... كون النافية عليهم ... في هذا المقام

الاستفهام ليس على حقيقته في كلامه سبحانه لعلمه وانما هو في معرض الانكار ولولا ان الصيغة للوجوب لما
كان الانكار متوجها اقول الاستفهام للتقرير ليقر بالاستكبار فيتم عليه الحجة ويتضح العذر في
العقاب ولهذا اجاب لعنه الله وقال انا خير منه وتارك الامر الندبي اذا كان تاركا على طريق الاستكبار
يستحق العقاب كتارك الواجب ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره حيث هدد
مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب وفيه نظر اذ لفظ عن امره تدل على اعتبار معنى زائد على المخالفة ٢١
سواء كان بتضمين معنى الاعراض او بغيره فمثل هذه المخالفة لعلها تكون سببا للتهديد وان كان الامر
ندبيا ومنها قوله سبحانه واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم
يتوجه الذم اقول ان علم المخاطبين بان النبي صلعم طلب الصلوة من جميع المكلفين الذين دعاهم الى
الايمان به طلبا ايجابيا وجعل هذا الفعل شعارا لدينه مميزا بينه وبين غيره من الاديان صار
سببا لتوجه الذم على الترك بعد الامر وان كان حقيقة في القدر المشترك قوله الاول ان امتثال
الامر الخ فيه نظر لانا نقول بمثل ذلك بحسب اللغة اذ امتثال الامر مطلقا سواء كان الامر الشارع او غيره
طاعة وانقياد وترك الطاعة عصيان فيكون العبد التارك لامتثال امر مولاه عاصيا وليس الواجب
الا ما يعد تركه عصيانا فيكون الامر حقيقة في الوجوب بحسب اللغة والذم من لوازم العصيان
فما هو جوابك فهو جوابنا مع انا نقول امتثال الامر المندوب طاعة فيكون تركه عصيانا
بمثل ما ذكرت فالجواب الجواب والحق ان كل عصيان خلاف الطاعة وليس كل خلاف الطاعة
عصيانا الا اذا كانت الطاعة واجبة مع ان ظاهر كلام السيد المرتضى رضي الله عنه هو ان خلاف
المندوب عصيان ايضا كما نقل عنه عند بيان قوله سبحانه وعصى آدم ربه قوله الثالث قوله اطيعوا يا ايها الذين آمنوا
الله الخ توجيهه ان الامر وان لم يدل بنفسه على الوجوب ولكن بضم ذم الترك يتم المطلوب وهو
وجوب الامتثال

لما مر في المقام الاول ولان الاصالة عدم النقل واعلم ان صاحب المعالم قال في آخر هذا البحث فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام انتهى كلامه ... بما ذكرنا نعم ان صيغة الامر في كلام الائمة عليهم السلام ليست مستعملة الا فيما استعمل فيه في كلام الرسول وكلام جدهم ... نقل لفظ كثير الاستعمال في غير معناه الحقيقي في كلام جدهم من غير تنبيه واعلام للعدم عرفنا في هذا اللفظ بهذا

وجوب امتثال كل الاوامر لان ترك الطاعة اذا كان منفيا عنه لا يتحقق امتثاله الا بايقاع جميع افراد
الماهية ولا ينتفي جميع افراد الترك الا بالاتيان بجميع افراد الطاعة اقول فيه نظر لان في الآية الثانية
ليس الذم الا ذم التولي هو ترك الطاعة اعراضا واستخفافا ولا شك في انه مترتب في كفر التارك وان كان
الامر ندبا لثبوت الايجاد فيكون الحاصل ان من لم يطع فهو مذموم وهذا لا ينفعك اذ عدم ايجاد مهية
الطاعة يلزمه عدم ايجاد الاطاعة المفترضة كيف لا ولا يوجد الخاص الا وقد وجد العام فالذم
انما هو بسببه وهو غير المتنازع فيه قوله الرابع ما مر الخ يحقق بينا بالدليل ان صيغة الامر حقيقة في الطلب
لا الوجوب فيكون فهم الصحابة الوجوب مستندا الى ما قلناه من الادلة الخارجية ولان الاصل عدم
النقل فيكون الصيغة مستعملة في الكتاب والسنة في الطلب وفهم الوجوب من الخارج قوله الخامس
طاعتهم ايضا لما مر اقول ما مر الا ان طاعة اولي الامر وهو بنفسه لا يدل على الوجوب وليس في الآية
الا الرسول لعلي النقي وآله وان ضمت مقدمة اخرى هي ان اطاعتهم عليهم السلام عين اطاعته
فقد عرفت الجواب قوله السادس كما يتبادر دفع المنع من الفاعل اه ان اراد ان الرفع مدلول للامر الواقع
بعد الحظر فغير مسلم واين هذا المعنى من مدلول الصيغة وان اراد انه لازم عقلي فحوكا لكنه لازم على
جميع التقادير سواء كان هذا الامر للوجوب او لغيره والحاصل انك اعترفت بورود الامر بعد الحظر
مرادا منه كل واحد من الوجوب واخويه فلا يخلو من كونه حقيقة في الكل او مجازا فيه او بالتوزيع فعليك
بيان ما هو الحق ولعمري لم يدع عليه استعمال الامر بعد الحظر في الاباحة شرعا كما ادعاه الحاجبي
حتى يصير حقيقة شرعية ولعله لم يدع اذ لم يجد على الدعوى بينة ظاهرة والظاهر فيما بعد الحظر كما هو
في غيره اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب وخصوصياتها مستفادة من الخارج قوله وهو يحكي
ما عنون بالبحث حق ومن المهم هنا تحقيق المذاهب ليعلم حال فروع المسألة على قول كل واحد من القائلين

المسئلة ٣ المرة والتكرار

فيقول القائل بالتكرار يقول بالاثم على تقدير الاكتفاء بالمرة والامتثال عنده انما يتحقق بالاتيان بجميع
الافراد فالاتيان بالجميع يكون ممتثلا والقائل بالمرة قيل انه يمنع من الزيادة ويرى التكرار انما قد ولد
الامر عنده الطلب المتعلق بالواحد من افراد الماهية الذي يوجد اولا بشرط ان لا يكون معه غيره
ولا ادري ما يقول لو فرض ايجاد افراد منها في آن واحد بايجاد واحد أيقول بكون المطلوب
واحدا معينا يتخرج بالقرعة وان كان ذلك الايجاد اثما بالنسبة الى ما عدا هذا المعين بناء على جواز
اجتماع الامر والنهي باعتبارين مختلفين أم يقول بالبطلان بناء على عدم الجواز وقيل انه يقول
بحصول الامتثال بالمرة الاولى خاصة وليست الثانية والثالثة وهكذا امتثالا للامر عنده ولا
ومقصوده من المرة الاولى الفرد المتحقق اولا فقط وعلى تقدير وجود افراد منها معا الظاهر على
مذهبه ان الواحد المعين مطلوب يتخرج بالقرعة ان احتيج اليه ولا اثم هنا والقائلون بالماهية
مختلفون فبعضهم صرح بالسكوت عن الزيادة نفيا واثباتا وبعضهم صرح بتحقق الامتثال بالزائد
قال الشهيد قدس سره في التمهيد الامر المطلق لا يدل على تكرار ولا على مرة بل بمجرد ايقاع الماهية وايقاعها
وان كان لا يمكن في اقل من مرة الا ان الامر لا يدل على التقييد بها حتى يكون مانعا من الزيادة
بل ساكتا عنها وقال ولده ره في المعالم بعد الجواب عن احتجاج القائل بالمرة ولا ريب في ان هذه الفرقة
بانه لو اتى بالفعل مرة ثانيا لم يعد ممتثلا وآتيا بالمأمور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر
المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد حقيقة وذلك يحصل باتمام وقع انتهى وانت
تعلم ان ثمرة الخلاف بين من قال بدلالة الامر على المرة مع القول بالسكوت عن الزيادة ومن
قال بالماهية مصرحا غير واضح وتوضيحه ان الثاني يقول ان مدلول الامر طلب الماهية من حيث هي
المتعدد مسكوت عنه بالنسبة الى هذا الطلب الواحد من حيث هو واحد فلو فرضنا جواز ايجادها

من غير اتصاف بالوحدة والتعدد لكان هذا الايجاد اتيانا بالمط وامتثالا للامر فاذا اتى المكلف
بافراد متعددة دفعة من غير ترتيب يكون الجميع امتثالا لا هو بغير ترجيح وتخصيص واما على القول بالمرة
فالمدلول طلب الماهية المقيدة بالوحدة فيكون المط منها يتخرج بالقرعة كما اشرنا اليه واما على تقدير
ايجاد الافراد المتعاقبة فلا يكاد يتحقق ثمرة للخلاف اذ على القولين يتحقق الامتثال بالاتيان بالفرد
الاول ولا معنى للامتثال بعد الامتثال بل ربما كان الاتيان بالفرد الثاني مخالفا لغرض الآمر في الواقع
وان لم يدل عليه الامر لتعلق غرضه في الواقع بالايجاد الواحد فقط كما افاده استاذ الكل في الكل في شرح
الدروس في مبحث الاغسال المتعددة اذا اجتمعت على المكلف ووجه هو التداخل ولا يذهب عليك
ان ما ذكرنا من تحقق الامتثال انما هو في كونه مرة لان بعد الامتثال لا معنى للاتيان به ثانيا للامتثال
كما هو الظ سواء كان الامر للوحدة او الطبيعة من غير وحدة ولا تكرار نعم يتطرق الاشكال في تعدد الغسل
للاحتياط فيما فيه الخلاف في التداخل لحرمة العبادة الغير المتلقاة من الشارع الغير المتلقاة لامره الا ان يدفع
كلية هذه المقدمة لعدم دليل عام عليها من الاية والرواية كما هو الظ وانما هي المشهورة في السنة
القوم فلا يبعد ان يقال بعدم البأس في الاتيان بفعل امر الشارع بنوعه على الكيفية المتلقاة منه بخصوصها
ان يكون مراده احتياطا مع عدم الحكم بوجوبه او ندبه انتهى كلامه الشريف بالفاظه واما من قال بان
الزيادة امتثال ايضا فلا مخ من ان يقول بان الصيغة مدلولها طلب الماهية سواء تحققت في ضمن
فرد واحد او افراد متعددة على ان يكون هذا التعميم مطلوبا ومرجعه طلب احد الامرين تخييرا لا طلب
الماهية من حيث هي او يقول بان المط اذا كان الطبيعة الصادقة على اشياء لا يدل دليل على اختصاص
الطلب ببعضها فيجوز لنا الاتيان بفرد واحد منها وبافراد كثيرة لصدق الامتثال على التقديرين
فان قال بالاول يرد عليه منع دلالة الصيغة عليه ولكن يدفع عنه اعتراض ينتقل الى الشق الثاني

الاولـ ان جواز التاخير على تقديره ليس الى غاية معلومة اذ لا دلالة للصيغة على غاية معلومة ولو استفاد الغاية منها امر خارج يخرج عن محل النزاع لانه يصير
من قبيل الموقت والكلام في غيره وما قيل من ان كلا ارى على هذا يكون موقتا فلا يجب الفور في شئ اصلا لان الغاية امر ظن الموت فاذ حصل ذلك الظن
يصير العبادة مضيقة فهو باطل لان ظن الموت قل ما يحصل وعلى تقديره لا دليل على اعتبار هذا الظن شرعا حتى يمكن الحكم بتضييق عبادة ثبت من
الشرع توسعتها وعلى تقدير التسليم فبعد حصول هذا الظن قل ما يتمكن المكلف من الامتثال اذ حصول هذا الظن في صحيح الجسم وكامل العقل من خوارق العادة

وان قال بالتاكيد يرد عليه مع ما قلناه من انه لا معنى للامتثال بعد الامتثال ان الامتثال لما حصل بالفرد الاول
فاما ان يبقى الطلب بالنسبة الى تحقق ثان للماهية او لا يبقى فان بقى فاما بالوجوب او الاستحباب فعلى الاول
كان قولا بالتكرار وعلى الثاني يكون مذهبا جديدا مع اشتماله على استفادة الوجوب والاستحباب معا من ٣٥
صيغة واحدة وعلى الثالث لا يعقل معنى لحصول الامتثال بالفرد الثاني ووجه الدفع على القول الاخير اختيار
الاول اعني الوجوب بالنسبة الى التحقق الثاني ولكن على سبيل التخيير بينه وبين التحقق في الاول كالتخيير بين
التسبيحة الواحدة والثلث وبين التكبيرة الواحدة والسبع والقائل بالتكرار يقول بالوجوب عينا وكتب شيخنا
واستادنا مولانا محمد الشكابي قدس على قول صاحب المعالم ولا ريب في شهادة العرف الى اخر ما نقلنا عنه حاشية
لا باس بنقلها قال ان اراد بشهادة العرف كون الاتي بالفعل مرة ثانية او ثالثة ممتثلا لا امتثالا يوجب ما
فلا ينفعه لاحتمال ان يكون الامتثال باعتبار تحققه في ضمن الاولى وان اراد بان العرف يشهد بامتثال
الاتي بالفعل مرة ثانية وثالثة بالمرات فالشهادة ممنوعة والتحقيق هاهنا انه اذا امرنا الشارع بما لا
استقلال للعقل فيه نعلم بانه كوننا مامورين بالاتيان به واذا اتينا به مرة علمنا بكوننا ممتثلين واذا لم يكن
في كلامه دلالة على التكرار فلا مدخل في الامتثال لفعله مرة بعد الاولى كما لا يخفى بل لو قال احد بالتشريع
بل لاخرج كلامه عن قوة انتهى كلامه اعلى الله مقامه والظاهر عندي دلالة الصيغة على الماهية والاكتفاء بالمرة للاتيان
بها لا لدلالتها على المرة ولا بتكررها نعم مع التشكيك عدم الكلية وعدم العلية اذ تصير القضية حينئذ مهملة والمصاحبة
اتفاقية والشرط الجزاء قيدا وتصير الكلام في قوة ان يقول اشتر لحما وقت دخول السوق فلا يفهم التكرار

الاصلي مذهب من يقول بدلالة الامر عليه واما قول المصنف فترك الشارع في المعاودة او فقيه ان عدم ايجاب

الفور والتراخي

عدم الدلالة على الفور
الذي يمكن ان يكون للقرينة بل هو الظاهر قوله الاول الى قوله وما بقي من ان الواجب الخ انه لا نزاع في وجوب
الاتيان بالمامور به في زمان دلالة حال الامر والمامور به او غيرها من عرف او عادة او غيرها من القرائن على

ان الامر قصد

بل هو على تقديره انما يكون عند شدة المرض وحج كما يتمكن الانسان من فعل ما يحتاج الى زيادة القاب النفس كالحج والصوم والجهاد ونحوها
بل الصلوة ايضا اذا كانت كثيرة

٣٦

اذا لم يكن فعلا اصلا حتى يقع في الناخير من جميع اجزاء زمن التكليف
والكن يخرج الواجب عن الوجوب من جهة التاخير عن زمن التاخير

القاعدة
ان الامر يقصد اتيانه فيه من المكلف بحيث لو اتى به في هذا الزمان لعد معرضا عن التكليف تاركا للمامور به
سواء كان متصلا بالطلب او متاخرا عنه قريبا منه بيوم او شهر مثلا او بعيدا بسنة او بسنتين واما الاتيان
به في زمان يعد فيه ذا عباسرا على بقائه اذ شوق الى المامور به فهو امر مرغوب اليه كما ان الاتيان به فيما بعد
ان عد منكا هلا مستخفا فلا منها ونا ترك للمستحب الا تيان بالواجب مبرى للذمة انما النزاع في انه هل يفهم منه طلب
ايجاد الماهية في ضمن فرد منها من غير دلالة على ارادة الامر منه لا من نفس اللفظ ولا من القرائن بل مع تجويز
الامتثال به في اي جزء اتى به فيه من اجزاء زمان التكليف اذا عرفت هذا فنقول لجواز التاخير مع عدم العلم
بالغاية بمعنى تجويز التاخير عن اول زمان التكليف والتمكن للتاخير وهكذا بحيث لو اتى به في اي جزء من
مجموع ازمنة التمكن كان مجزيا وكان الاتي به ممتثلا وان لم يات به في المجموع كان عاصيا فلا ثم انه يخرج الواجب
عن الوجوب وان لم يعلم المكلف اخر ازمنة التمكن فان قلت اذا جاز التاخير لا الى غاية معلومة فلو اخر المكلف
الفعل من جزء من اجزاء زمن التكليف الى جزء اخر وهكذا حتى ينقضي زمنة التمكن فاما ان يكون اثما او لا يكون
وعلى الاول يلزم التكليف بالمحال وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن الوجوب وهذا خلف واما الاول اعني لزوم التكليف بالمحال
فلانه يجب عليه ان لا يوخر الفعل عن اخر ازمنة التمكن مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن
التاخير عنه قلت اما اولا فنختار الاول ونمنع لزوم التكليف بالمحال وانما يلزم لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح
تعريف الوقت الذي يوخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال
واما ثانيا فعلى تقدير تسليم جميع المقدمات يكون دليلا برأسه لا اثباتا للملازمة التي ادعاها المصنف وانما جعلت
جزءا مما ذكرنا فقد فرض المصنف الامر مجردا عن القرائن وقال بوجوب التعجيل والمبادرة الى الامتثال على نفي
ما دلت عليه حال المامور به وغيره كما ذكره فنقول انا ان نرد هذه الامور على ان الامر طلب ايقاع المامور به
فورا وان كانت مختلفة في الدلالة كدلالة حال السقي على الاتصال وحال السفر الى الهند مثلا على جواز القضا

فتقول في الاستدلال ان جواز التأخير الى غاية يقتضي عدم خروج الواجب عن الوجوب فيكون منتفيا فيكون الفور واجبا والمقدمتان في غاية الظهور

عن وقت الطلب بزمان قصير او طويل لا يفوت معه الفورية عرفا او لا فانه على الاول لا يكون الامر مجردا
وعلى الثاني لا يكون الامتثال منحصرا في التعجيل على وفق هذه الامور بل يكون هذا النوع خاصا من الامتثال الامتثال من افراده
المطلق الذي دل عليه الامر المجرد من حيث هو امر مجرد مثلا لو قال للعبد اسقني فان فهم ان مراده السقي فورا
من خصوص هذه المادة مثلا فليس الامر مجردا وان لم يفهم فاتيانه به فورا لا يكون الا لانه غير ممنوع من التعجيل
ومن التأخير فاتى به معجلا لغرض من اغراضه لا لانحصار الامتثال فيه فان قلت انا نقول ان الادلة الخارجية
دلت على ان الامر قصد التعجيل فاذا علم المكلف ذلك فيعلم كيفية التعجيل من حال المامور وغيره وعلى وفق
عليه بادر وعجل فهذه الامور لاجل قصد التعجيل ولا يلزم كما ذكرت ان يكون الاتيان به معجلا لغرض
من الاغراض بل اتى به كذلك لوجوبه عليه بدليل خارجي ففي المثال لما علم العبد وجوب المبادرة من دليل عقلي
مثلا عجل وبادر لكنا نقول لو لم يجب المبادرة وجاز التأخير يكون لا محالة الى غاية وهذا يوجب خروج الواجب
عن الوجوب وهو باطل فيجب المبادرة ان كان من دليل نقلي فيلزم ان يكون الا يجب العرف الشرعي الفورية
كما قال السيد والمص لا يقول به كما سيجيء البيان معنى الوضع الشرعي ليس الا نصب قرينة اي قرينة كانت
من الشارع على ان مرادي بامري كلما كان مجردا عن القرينة الفورية مثلا فاذا نصب ذلك فقد وضع على ان
الدليل النقلي سواء كان اخبارا او المبادرة في كل الاوامر اما وهذا امر عام قرينة والانواع انما هو فيما
لا قرينة له الا ان يخص بالمتصل دون المنفصل وان كان من دليل عقلي وهو ليس من الاضحيات
عند عامة المكلفين بل هو من الامور التي يطلع عليها الاوحدي ولهذا ترى العلماء مختلفين متفرقة
الاراء في ذلك فكيف يريد الشارع الوقوف منهم شيئا خفيا ويكلهم الى عقولهم الناقصة وآرائهم المتشتتة
ولا ينضبطهم قرينة حتى يختلفوا هذا الاختلاف حاشاه عن ذلك ولعل المص فيما افاده تركه
قليلين مع ان ما ذكره المص من الدليل العقلي يورد غلطا كما ستعرف انشاء الله وجمع اعتنائه بزعمها

فيما كان المادة السقي ولما ان يكون الاتيان منضما وبالطلب ثبت لزم وجوب المبادرة

فيرد على قوله

قد ترجيح قول السيد والشيخ دليل ٢

وما يتمشى مع ان الواجب ما لا يجوز تركه على وجه ما فلا يخرج شيء من الوجوب اذ يصدق على كل واجب انه بحيث لو حصل الظن بفوته وتمكن من الفعل
فهو غير جائز الترك من المحرمات لان تحديد الواجب في هذا التعريف بحيث يسلم طرده من الندب بل من المباح مما لا يكاد يمكن الا
بالتكلفات الباردة البعيدة جدا وانه قد عرفت ما في غاية الظن بالموت وانه كيف يتصور وصف العبادة بالوجوب باعتبار
وصف نادر التحقق فيها وكذا ما يتمشى مع ان الواجب ما لا يجوز تركه الا الى بدل والعزم هنا واجب لان بدليته العزم على الاطلاق

يرد على قوله ولو استفاد الغاية ان استفادة الغاية من الخارج اذا خرجت المسألة عن محل النزاع فاستفادة
التعجيل كما ذكره المص من الخارج يخرجها ايضا وصيرورة الامر موقتا اذا ما دل على وجوب المبادرة مع الامور
الدالة على كيفيتها بحدود طرفي زمان الفعل اذ مبدأه عقيب الطلب او بعده بشيء مثلا على وفق ما دل عليه
العرف وغيره ومنتهاه وقت يعد التواني فيه تهاونا وتضييعا على وفق ذلك واختلاف الاوقات بالنسبة
الى المامورات لا يخرج الامر عن التوقيت كما لا يخرج اختلاف زمان السقي والسفر والضيافة الامر عن الفورية
والتعجيل وكذا عدم تعيين الوقت بانه يوم كذا وكذا لا يخرجه عنه ايضا قوله اما بقاء الحكم فلا اصالة عدم ضده ان استفادة
الغاية من الخارج اذا صيرت الامر موقتا يكون كل امر كذلك اذ ظن الموت غاية لجميع التكاليف فلا يجب
الفورية في شيء اصلا اي في الاوامر التي لم يصرح الشارع بانها فورية بل اطلقها قوله فلما يحصل بعين ان جعل
غاية لانفصال الواجب على المكلفين ما لا يحصل الا قليلا لواحد او اثنين مثلا باطل ثم على تقدير حصوله
والاعتبار يجب الشرع لا يصح جعله غاية والرخصة في ترك الفعل الى حصوله لانه عند حصوله لا يتمكن المكلف
من الفعل فلو فرضنا ان عامة المكلفين عملوا بهذه الرخصة فمن يأتي بالفعل الواجب فيكون هذه الرخصة
منافية لغرض الامر من الاتيان والامتثال فيكون منتفية وهو المط ويمكن ان يقع رجحان الموت في بعض
من سني العمر مثلا ما بين الستين والسبعين لكونه اكثر اعمار هذه الامة او اقل من ذلك او اكثر بحسب
مزاج المكلف ضعفا وقوة امره بالمبادرة لحصول وان كان هذا الرجحان ضعيفا فلو بلغ المكلف سبعين من
العمر يكون الموت راجحا عنده في زمان قريب ولو مات بما امره بما جوز له التاخير لعقل فما معرضا تاركا وان كان
في صحة من عقله وسلامة من بدنه قوله مما لا يكاد يمكن الا بالتكلفات الباردة اقول يظهر من قوله انه
لو تكلف متكلف وابداه لكان الطرد سالما من الاعتراض قلت ان تقول هذا القدر يكفينا لنقض ما ابو
من الدليل قوله قد عرفت ما في غاية الظن بالموت اقول لم يجعل المعترض هنا ظن الموت غاية بل جعل

لوجب اخراج الواجب عن الحتمي واللازم باطل لا دليل على وجوب العزم ولا على بدليته مع تقدير الوجوب فان قلت هذا الدليل ينتقض بما لو صرح بجواز التاخير والتاخير في امكانه قلت جواز التاخير في جميع ازمنة صحة الحكم والتمكن من الفعل لا ثم انه يمكن تصريح الحكم بانه سفه ومناف لغرضه نعم جواز التاخير على الاطلاق لو جاز لدخل في زمن جواز التاخير بعض الازمنة التي يعد التارك فيها متهاونا مضيعا للواجب

هذه الحيثية او عن حصول الظن وجها لعدم جواز ترك الواجب ولا شك ان كل واجب فهو بهذه الحيثية وحصول العلم بهذه الحيثية ليس امرا نادرا او ما مضى ولا ريب في عدم جواز الترك عند حصوله والتمكن من الفعل لان اهل العقل يذمون التارك ويعدونه مضيعا قوله يوجب اخراج الواجب عن الحتمي اقول من قال ببدلية العزم قال بها في الموسع قبل حصول الضيق وما نحن فيه حكمه حكم الموسع فاين الدليل العقلي والنقلي الدال على استحالة خروج الواجب الموسع عن الحتمي باعتبار بدلية العزم قوله وانه لا دليل اه اقول غاية الامر ان عدم وجدان الدليل على بدلية العزم يوجب لنا ظنا بعدم البدلية ولو لم يرد على دليل الاحتمال كون العزم بدلا لا يقطع بالدلائل المفيدة للظن في اعتبار هذا الظن شرعا نظر وهذا ما وعدناك قوله قلت جواز التاخير اه اقول نعم تجويز التاخير عن جميع ازمنة الصحة والتمكن سفه ومناف للغرض واما جعل جميع الازمنة ظرفا للفعل فلا والحاصل ان التصريح بجواز التاخير يتصور على وجوه الاول ان يقول يجوز لك التاخير في جميع ازمنة التمكن على ان يكون اخر ازمنة التمكن انه يجوز لك التاخير حتى يخرج عن جميع ازمنة التمكن وهذا يقتضي خروج الفعل ولا يجتمع مع الامر الايجابي فيكون سفها ومنافيا للغرض والثاني ان يقول يجوز لك التاخير الى اخر ازمنة التمكن والظاهر انه لا سفه ومنافاة للغرض ان كان باعتبار الافضاء الى التكليف بالمحال فقد عرفت الجواب وان كان لاجل ان اخر الازمنة قد لا يتمكن من الامتثال فيه فيجب المبادرة لانا فرضنا انه اخر ازمنة التمكن فكيف لا يتمكن وليس حكمه حكم ظن الموت ونحوه والثالث ان يقول يجوز لك التاخير ويطلق وهذا باطلاقه وان كان شاملا للتاخير عن اخر ازمنة التمكن ولكنه لما اوجب علينا الفعل يفهم انه لا يجوز التاخير عنه فظهر ان القسمين اللذين لا نزاع فيهما لا يعلم منهما غاية التاخير ومع هذا لا ينافيان الامر الايجابي قوله نعم تصريح جواز التاخير على الاطلاق اه اقول القائل بجواز التاخير ما ... اليه يقول ان مفاد الصيغة مع قطع النظر عن الامور الخارجية من القرائن الحالية والمقالية والادلة العقلية والنقلية ليس الا طلب

حقيقة الفعل فالنظر

الثاني ان التاخير عما يأتي في الفورية المذكورة يعد في العرف تهاونا ومعصية فيكون حراما فيكون الفور واجبا اذا كان الامر ممن يثبت وجوب امتثاله

حقيقة الفعل فالنظر اليها متى اتى المكلف بالمكلف به فقد امتثل والمصنف ممن يقول بهذا القول وسيصرح بعد هذا بانا لو خلينا وظاهر الاوامر المطلقة لحكمنا بجواز الاتيان بالمامور به في كل وقت اردنا من دون ترتب الاثم على الاتيان به في كل وقت فلازم هذا المذهب هو جواز التاخير عن جزء من اجزاء زمان التكليف والتمكن الى جزء اخر لا عن جميع ازمنة التكليف والتمكن ولما استدل القائل بالفورية على عدم جواز التاخير بالدليل العقلي اجاب القائل بالحقيقة بالنقض الاجمالي كما نقله المصنف وليس مراد الناقض من التصريح الذي ادعى انه وقع الوفاق عليه الا التصريح بجواز التاخير على الاطلاق من غير تعيين لغايته والمص والمستدل الكلام هنا ولا شك ان مع هذا التصريح لا تصير الغاية معلومة فكيف يلزم من جواز التاخير لا الى غاية معلومة خروج الواجب عن الواجبية اذا استفيد من نفس الصيغة مع عدم التصريح ولا يلزم اذا صرح به وكيف يدل التصريح على دخول بعض ازمنة التهاون والتضييع ولا يدل على دخول الكل فان كان لكونه مشتملا على اخر ازمنة التمكن فنحن لا نقول بجواز التاخير عنه وان كان لغير هذا فلا بد من البيان حتى ننظر فيه فان قلت ان المصنف يقول بوجوب ~~المبادرة الى امتثال الامر المطلق في زمان يعد التاخير عنه وان كان لغيره فلا بد من البيان حتى ننظر فيه فان قلت ان المصنف يقول بوجوب المبادرة لا~~ في العرف تضييعا فاذا صرح الامر بجواز التاخير على الاطلاق يفهم من هذا التصريح بحسب العرف جواز التاخير على الاطلاق فيجب ان يدخل في زمن جواز التاخير بعض ازمنة التهاون والتضييع وهو الزمان الاول لا كله مثلا اذا قال السيد لعبده سافر الى الهند فيفهم منه عرفا وجوب المبادرة بعد شهر مثلا ويعد التاخير عن الشهر الثاني تضييعا فاذا قال لعبد الامر يجوز لك التاخير واطلق فيفهم من هذا القول جواز التاخير عن الشهر الثاني ايضا لا الثالث قلت نعم هذا مقصود المصنف على الظاهر ولكنه لا ينفع في هذا المقام ولا يضر الناقض لان المصنف استدل هنا على عدم جواز التاخير مع عدم العلم بالغاية بانه يفضي الى خروج الواجب عن الوجوب والناقض ما اورد على قوله بان التصريح بالجواز الذي لا يعلم معه

يعني عن الزمان الاول الى زمان اخر التاخير عنه ايضا تضييعا فيفهم من صراحة جواز التاخير صح

الغاية جائز اتفاقا من غير افضاء الى الحرج فالقول بان العرف يدل على وجوب المبادرة والتصريح بجواز التاخير
يسقط الوجوب فيوجب جواز الفعل في بعض الازمنة اللاحقة لا في كلها لا يستلزم سقوط النقض عن الدليل
الاول اذ من الظاهر ان قول الامر تجوز لك التاخير باطلاقه شامل لجميع الازمنة ودلالته على البعض فرع لدلالة
العرف على وجوب المبادرة الى الامر وهذه المقدمة غير ماخوذة في الدليل المنقوض قوله لا يتوهم انه لا نتوهم
هذا ولكن نعلم ان العرف ادل قرينة على المراد فافاد دل على الفور فان الامر المجرد عن القرائن وما يمنعان من جعل
الامر حقيقة عرفية في الفور اذ تبادرها عند اهل العرف دليل الحقيقة عندهم وان لم تكن حقيقة لغوية واعلم
اني كنت حين كتابة هذه التعليقات ممنوعا من المراجعة الى اكثر الكتب المؤلفة في الفن وبعد سنتين دفع بعض
الموانع فاحببت تتميم البحث بذكر بعض الكلمات لدخلها في توضيح ما قاله المص وما قلناه قال الشيخ الفاضل
الجواد في شرح الزبدة لنا على ذلك ان الامر لطلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنه كالزمان والمكان
فلا بد ان يدل على خصوص الفورية او التراخي الا قرينة تدل عليه ولهذا اختلف الحال بحسب القرائن فان تجرد
عن القرائن افاد مجرد الطلب لا غير فيخرج بالمطلق عن العهدة امتثل في اي وقت فعله فان قيل عندنا ما ينفي كونه للتراخي
وهو انه لو جاز لا يستحق الذم باخلاله به في جميع الاوقات حتى ينقضي عمر المكلف والتالي ان ذلك لحقيقة النفل
ويخرجه عن الوجوب قلنا لا نم انه يجوز الاخلال به في جميع الاوقات بل له وقت يخشى على نفسه الموت او
يتعذر الفعل بعده فانه يتعين عليه فعله ح وبهذا فارق النفل لانه لا يتعين فعله في حال من الاحوال قالوا
اولا اذا قال السيد لعبده اسقني ماء فانه يفهم منه الفورية حتى لو اخر السقي الى وقت عد عاصيا بتاخيره
وهو يفيد المط والجواب ان العصيان بتاخير السقي ليس مستفادا من الامر وانما استفيد من خارج فان العادة
تحكم بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا فهو خارج عما نحن فيه لان الكلام في المجرد عن القرائن
الى ان قال وقالوا رابعا لو جاز التاخير لوجب ان يكون له وقت معين والتالي بط اما الاولى فلانه لو لم يكن

له وقت معين لكان

الى وقت معين لكان له الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا وهو غير معلوم لاحد والجهل به يستلزم التكليف بالمحال اذ
يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك واما الثانية فلان الامر ليس فيه اشعار
بذلك ولا دليل عليه من خارج والجواب منع الملازمة المعقودة قوله لو لم يكن له وقت معين لكان الى
اخر ازمنة الامكان وهو يستلزم التكليف بالمحال قلنا انما يلزم ذلك لو كان التاخير متعينا واما اذا كان جائزا
غير متعين عليه فلا يلزم ذلك لان له ان يبادر الى الفعل ويتخلص به وله ان يؤخره الى ان يغلب عليه ظن الموت في وقت
او يتعذر الفعل بعده وح فيتعين عليه على ان ما ذكرتم من الدليل يجري فيما وقته العمر من المنذورات المطلقة
وقضاء الواجبات وفيما اذا صرح بجواز التاخير فيلزم ان لا يجوز التاخير فيه وهو باطل بالاتفاق وقال سلطان
العلماء عند الكلام على قول المعالم لتمكنه من الامتثال بالمبادرة ووزان قول التابع المذكور له ان
يبادر الى الفعل اقول وعلى هذا وان لم يلزم التكليف بالمحال الا انه التزام بوجوب الفورية في العمل لتحصيل براءة الذمة
وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير ح مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فيختص الامتثال
بالمبادرة فيجب الفور فالصواب في الجواب ان يق ان جواز التاخير الى اخر ازمنة الامكان لظن المكلف وهو
غير مجهول له حتى يلزم المح فيستمر جواز التاخير باستمرار ظن المكلف بقاء زمان الامكان ويتضيق عند ظنه بعدم
الامكان بعده فليس الجواز مشروطا باخر ازمنة الامكان في الواقع حتى لا يكون معلوما للمكلف فتامل
وقال الفاضل المحقق مولانا ميرزا اقول فيه نظر لان جواز التاخير غير مشروط بمعرفة ممتنعة نعم العلم
بالجواز مشروط بمعرفة ممتنعة واللازم منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز
على العلم به ممنوع نعم قد يقال يجب الخروج عن العهدة يقينا فلا يحصل امتثال التكليف به يقينا وهذا لو تم امكن الاستدلال
به على ان المبادرة واجبة لعدم اليقين به في الازمنة لكن تلك المقدمة محل نظر ولعل المجيب يمنعها فعلى
هذا لو اخر المكلف الفعل المكلف به ثم تيسر له فعله لم يكن اثما وان لم يوفق له اصلا اثم ولا امتناع في ذلك

كلام سلطان العلماء

كلام مولانا ميرزا

هذا التكليف اقول ما في الشرح معارض فنقول توضيحا لها وتلخيصا للاجوبة التي تظهر من صريح قول
الشارح ره في جوابها ومن قوله وقول الفاضلين ره عند الكلام على الدليل الرابع لاصحاب الفور هذا
الواجب غير متعين الاخر وما هو كذلك يجوز الاخلال به وما يجوز الاخلال به فهو مستحب في الجواب منع
الصغرى ان اراد عدم التعين عند الشارع لان اخره اخر ازمنة التمكن ومنع الكبرى ان اراد عدم
التعين عند المكلف لان عدم تعينه عنده لا يوجب ان يرخص الشارع في الاخلال به في جميع الازمنة و
يمكن منع الصغرى ايضا على تقدير عدم التعين عند المكلف لانه متعين عنده وهو وقت ظن الموت
او تعذر الفعل وان شئت قلت هو وقت دفع ظن البقاء او امكان الفعل ويمكن منع الكبرى على هذا
التقدير متمسكا بان هذا الواجب بحيث لو حصل ظن الموت يتعين فعله ولا يجوز تركه وان لم يحصل
ابدا وليس الواجب الا ما يتعين فعله في حال ما واذا اتاك يظهر عليك ان كلام الشارح الفاضل
يمكن حمله على منع الصغرى او الكبرى او منعهما معا وكلام سلطان العلماء منطبق على منع الصغرى وكلام
الفاضل المدقق رجعه منع الكبرى على نحو ما قلناه اولا ولما منعنا الصغرى والكبرى على كل من
التقديرين بالتفصيل الذي مر ذكره فعليك بالتامل لتطبيق كلام كل من هؤلاء الاعلام على ما بيناه
والمصنف كانه اخذ دليله من قول الشارح وغيره تغييرا ما ويمكن ان يكون الوجه ان تقرير الملازمة حيث
قد عرفت عدم الظهور فهذه نكتة ما قلناه وحاصل ما اخترناه هو عدم دلالة الامر المجرد عن القرائن
الا على طلب الفعل على سبيل الرجحان الشامل للوجوب والندب وان حال الامر والمامور وغيرهما و
كذا الدليل العقلي من القرائن عندنا وان الدليل العقلي الذي اقامه المصنف ره وغيره من الادلة العقلية
مدخولة لا يدل على وجوب الفور سواء فسر بالمبادرة الى الفعل في اول اوقات الامكان او بغيرها مع
ان المصنف لا ينهض باثبات تمام مدعاه الا ان يكون غرضه مجرد عدم جواز التاخير على النحو الذي يقوله
دليله

من قال بالحقيقة

من قال بالحقيقة وان اهل العرف والعقل مع عدم ملاحظة القرائن لا يجدون في كل تاخير معصية بل التاخير
المسبب عن حالة نفسانية يعبر عنها بالاعراض وهذه الحالة قد تحصل عند اول زمان التكليف بل قد يكون
في التكليف وان لم يورث شيئا كعبد علم من حاله ان المولى لو امره لا يمتثل امره بل اباه ويفعل اضلالا والحالة
على حصول هذه الحالة قد يكون فلتات اللسان وصفحات وجهه وقد يكون غيرهما مثل ان يعلم او يظن بحصول
مانع عن الفعل في زمان ومع هذا يسامح ويؤخر الى حصول المانع وبالجملة ليس كل تاخير عندهم الا عن حرمة
الفعل وكثيرا ما يؤخرون الفعل بلا اولوية ولا اثم لا سيما بحسب خصوص المادة كتلبس الفقير بلباس يعطى في
محل المتبع للتجارة وليس الواجب الا ما يحكم تاركه بالاثم على كل تقدير الا مع عدم العذر فالقاصد لفعل الموسع
الشيء اخر الوقت من حصل له القصد والعزم وهو لم ينتقب اليه بل من كان بحيث لو سئل هل تفعل اجاب نعم
ان شاء الله ولكن التاخير جائز لي لاحتمال التمكن والشيطان الغفلة اشغلني يتخطى عن الجماعة المقدمة
اذا مات على هذه الحالة فجاءة فله عذر ولا اثم العقاب عليه قال الفاضل الشيخ جواد ره في شرح الزبدة عند
شرح قول الشيخ ره ويطاق الموت الى اخره هذا كله مع ظن الموت واما مع ظن السلامة فيجوز من غير
فاخر الفعل اليه ومات فجاءة فهو غير عاص سواء كان في الواجب الموسع كقضاء العمر وما اخره معلوم لانه
ان لم يجز تاخيرها اصلا لم يكن موسعا وان جاز فلا عصيان مع الموت فجاءة لانه لا اثم بالجائز ولا يمكن
ان يوجب ان التاخير مشروط بالسلامة لان ذلك غير معلوم لاحد وجعل الترجيح من الاثم والاكبر
فرق بين ما وقته العمر وبين غيره وحكم بان من مات فجاءة قبل فعل ما وقته العمر كان عاصيا والمتاخر فقد
واتفقا على عدم العصيان بالموت فجاءة في وقته وذكر ودليلهما انه اذا لم يعص فيلزم عدم وجوبه بخلاف
غيره فكان جواز التاخير الى ان يتضيق الوقت ويتعين الوجوب وفيه نظر لانه ينتقض بما اخره في معلوم
الوقت لانه يجوز تاخيره الى وقت الضيق فلو مات في الاثناء قبل فجاءة كان غير عاص فيلزم انه لا يتحقق

الثالث ان علم السيد الاجل المرتضى ادعى الاجماع على ان الامر المطلق يحمل على الفور حيث قال في الذريعة في بحث ان الامر للوجوب اولا ونحن وان ذهبنا الى ان هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والايجاب فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي المتفق المستمر قد اوجب ان يحمل مطلق هذه اللفظة اذا وردت عن الرسول صلى الله عليه وآله على الوجوب دون الندب وعلى الفور دون التراخي وعلى الاجزاء واحتج عليه بان الصحابة والتابعين وتابعي التابعين حملوا كل امر ورد في الكتاب والسنة مجردا على الفور دون التراخي والوجوب والاجزاء ولم ينكر احد ذلك واذا احتج واحد بامر عليه لم ينكر خصمه بل يسلم منه ذلك ثم قال ان اصحابنا معشر الامامية لا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وقد عرفت ان اجماعهم حجة

وجوبه فان علم تحقق فيه وجوبه بظن او تضيق الوقت قلنا هذا بعينه جوابنا فنقول تحقق الوجوب في مثل ذلك فيما اذا ظن الموت فانه يتعين وجوبه والحق ما ذكره الاستاد المحقق من عدم العصيان بناء منهما على اقتضاء التوسعة ذلك فالتقرب بحكم التوسعة والظاهر ان حكم الشارع حكم ظاهري لا الموت لو لا الظن بالتأخير على كونه معرضا والحصول ان المكلف المامور بالامر المجرد يجوز له التأخير ولا يعد عاصيا في العرف وان كان قد يكون في بعض الاحيان الآن يكون معرضا ولا يكون معرضا الا مع العلم او الظن بعدم التمكن او الشك فيه ولو اتفق الموت مع ظن السلامة فلا اثم عليه ولا يخرج الواجب عن الوجوب والمواضع التي يعد فيها معرضا لعدم المبادرة والاتيان كالمامور بالسقي والسفر الى الهند مثلا ليس الا من جهة مجرد الامر

الثالث

اقول السيد ره ذكر اختلاف الناس في هذا المبحث وقال فذهب قوم الى ان المطلق يقتضي الفور والتعجيل وايقاع الفعل عقيبه وذكر احتجاج الصحابة وغيرهم في مبحث تحقيق الموضوع له للامر هل هو الوجوب او غيره على النحو الذي ذكره المص ولا شك ان غرضه حمل الصحابة الامر على الفور بالمعنى الذي يقول به اصحاب الفور لا المعنى الذي ذهب اليه المص فان قلت قد نقل السيد من احتجاج هذه الفرقة ما هو قريب من الاستدلال الثاني للمص واجاب عنه قال في جملة احتجاجاتهم وثانيها ان الامر في الشاهد يقتضي التعجيل بدلالة ذمهم وتوبيخهم من اخر ذلك واجاب عنه بقوله ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا انا لا نسلم في الشاهد ما ادعيتموه لانه قد يؤمر في الشاهد بما يكون على التراخي كما يؤمر بما يكون على الفور فما حمل على الفور او التراخي فبعادة او دلالة او امارة وكلامنا هنا في مطلق الامر ومجرده انتهى فيستفاد من هذا الدليل ان من يقول بالفور يدعي حكم العرف بالتعجيل والعرف يحكم على النحو الذي يقول به المص فيمكن ان يكون اجماع الصحابة على هذا المعنى قلت السيد رضي الله عنه فسر التعجيل عند ذكر المذهب كما عرفتم وهو يدعي على المسئلة بخصوصه مقصوده دلالة العرف عليه لا على ما يقول به المص فظهر ان الاجماع لو ثبت

انتهى ما قلت الاجماع المنقول بخبر الواحد لا يفيد الا الظن والمسئلة من المطالب العلمية التي يجب تحصيل العلم بها

٤٥

المعنى له

اثبت خلاف

قلت افادة الظن من خبر الواحد اكثري وقد يفيد القطع اذا احتفت بالقرائن والظاهر كون هذا الخبر كذلك ولو سلم فلا نسلم كون المسئلة من المطالب العلمية بل هي من المطالب المتعلقة بمقتضيات الالفاظ وقد صرحوا بالاكتفاء بالظن فيها لعدم امكان تحصيل القطع فيها ولو سلم انها من غير المطالب فلا نسلم وجوب تحصيل القطع في غير المعارف الالهية ولو سلم فلا نسلم وجوب تحصيل القطع فيما لا يمكن فيه ذلك لانه تكليف بالمحال والمسئلة كذلك اذ كل من القول بالفورية والتراخي والاشتراك وطلب الماهية والتوقف مبني على الادلة الظنية كما لا يخفى ولو سلم اشتراط القطع في الاصول مطلقا سيما في اصول الفقه كعدمه مبني على الادلة الظنية كالآيات القرآنية ونحوها والاصل ونحوه فان قلت كلام المرتضى كما فهمه بعض الاصحاب دال على ان الوجوب

اثبت خلاف ما ادعى المص ره وانى لشديد التعجب من صاحب المعالم كيف نقل الاجماع عن السيد في مبحث تحقيق الموضوع له ومادته بل جعله محققا لما ذهب اليه في ذلك الموضع ولم يتعرض لنقله ههنا اللهم الا ان يقول لكون حقيقة شرعية في الفور والظاهر من كلامه خلافه فتدبر قوله قلت افادة الظن اه سيجيء من المص ره في بحث الاجماع عدم الوثوق بالاجماعات التي نقلها القدماء كالسيد قدس سره وامثاله فكيف يتمسك به هنا مع ان الاجماع في مثل هذه المسئلة التي شاع الكلام فيها بين من تكلم في اصول الفقه حاله غير خفي عند من يقول بحجية الاجماع لكونه كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام وقد مضى ويجيء في كلام المص ره ما يدل على ما قلنا قوله لعدم امكان تحصيل القطع فيها ان كان المراد عدم الامكان في جميعها اي سلب الكلي فيرد عليه ان كان المراد السلب الكلي فممنوع اذ كثيرا ما نقطع بمراد المتكلم من كلامه ولا اظن احدا ينكر هذا مع ان التوقف مبني على الادلة الظنية كما لا يخفى لمن يقول ان الاصل عدم اعتبار الظن الا ما استثني لا بد له من بيان ان هذه الظنون من المستثنيات المعتبرة قوله اذ كل من القول بالفور الى قوله وطلب الماهية والتوقف مبني على الادلة الظنية كما لا يخفى لمن يقول ان الاصل عدم اعتبار الظن الا ما استثني لا بد له من بيان ان هذه الظنون من المستثنيات المعتبرة قوله اذ هو ما ذكره اه لا يكفي لما فهمه بعض الاصحاب قول السيد رضي الله عنه فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي المستمر الى آخر ما قاله ولا ادري ما يريد بالوضع من لا يكتفي لادعائه بامثال هذا القول ايظن انه يجب ان يقول الشارع المنزل ويجمع اصحابه ويقول وضعت هذا لذلك بل يكفيه نصب قرائن يفهم منها مراده من الالفاظ المجردة عن القرائن حملوها على مقصوده دون المعاني اللغوية فان ضايقت في تسمية الالفاظ حقائق شرعية وقلت انها مجازات راجحة فلا نضايق معك اذ اوافقنا في تبادر ما قصده الشارع الى الذهن عند التجرد عن القرائن دون معانيها اللغوية قوله الرابع لا قوله من الخيرات اقول الميل المندوب والموسع من الخيرات فالذي اخرجهما منهما وخصصهما بالواجب الفوري حتى يكون امر الاستباق للوجوب وكذا نقول في الآية الثانية ان سبب المغفرة ليس منحصرا في فعل الواجب بل فعل المستحب وان كان تعجيل الموسع من اسباب المغفرة ايضا وقد ورد في الاخبار

قوله وضعفه ظ لانه مبني على اشتباه الموقت بغيره فانه توهم ان الواجب الفوري يصير موقتا مضيقا كالصوم وليس كذلك اذ الموقت ما كان له وقت مضبوط بحيث يصير
قضاء بخروج وقته وقد يسقط به كصلوة العيد بخلاف غير الموقت كازالة النجاسة من المسجد وقضاء الصلوة اليومية على المشهور والحج ونحوها فان فيه وان
حصل الاثم بالتاخير الا انه ادا لا ازم الفعل في كل وقت فالاستباق والمسارعة يتصوران في المضيق الغير الموقت وقضاء العرف بما ادعاه فيه البطلان وما توهم
من منافاة مادة الامر فيهما لصيغته ح بنا على ان المادة تقتضي امكان التاخر وصورته تقتضي المنع من التاخر فهو باطل اذ المادة لا تقتضي الا كون الفعل ادا او صحيحا
على تقدير التاخر ولا تقتضي جواز التاخير وشرعيته وهو في غاية الظهور ولا يبعد كون امره بالتامل اشارة الى ما ذكرنا وح يصح ممن قال بالدلالة على الفور بادلة بعضها

ان صوم كذا وصلوة كذا او غيرهما كفارة لذنب كذا وكلا هذا على تقدير ان يكون المراد بالمغفرة غفران الذنب
صغيرا كان او كبيرا فيكون المكلف بهذه الاية من صدر عنه الذنب ويمكن ان يكون المراد سبب المغفرة
في الجملة وفي بعض الاشخاص اي ما من شانه ان يكون سببا او نعم الذنب بحيث يصير شاملا لترك الاولى
فيعم التكليف على التقديرين كل مكلف المعصوم وغيره ومن صدر عنه الذنب تحقيقا وغيره ومن الاحاديث
الدالة على كون الذنب مغفورا بفعل المستحب ما روى الكافي والعياشي كما ذكر في الصافي عن الصادق عم
في قوله جل وعز ان الحسنات يذهبن السيئات صلوة المؤمن بالليل تذهب بما عمل من ذنب بالنهار وجواب
السيد عن هذا الاحتجاج قادح ويقال ظم فيما نعلقه ثانيا اما قوله سارعوا الى مغفرة من ربكم فمحمول مجاز
من حيث ذكر المغفرة واراد ما يقتضيها ومجاز من حيث كان سببا على كيفية وجوب الواجبات من فور او
تراخ لانا انما نتقرب اليه تعالى بان نفعل ما وجب علينا او ندبنا الى فعله بان نفعل على ذلك الوجه في الوقت
الذي علق به فلا دلالة فيه للمخالف وكذا قوله فاستبقوا الخيرات على ان الفزع الى هذه الايات تسليم الى انه
من ان مقتضى الامر في الوضع لا يدل على ذلك وانما يرجع فيه الى دليل منفصل قوله وضعفه ظ بانه لا
المعترض حصر الامر في الموقت المضيق والموقت الموسع فقال الاستباق والمسارعة لا يتصوران في الاول
لانهما انما يكونان فيما يجوز تاخيره ويتصوران في الثاني فيكون الفور والاستباق فيه مندوبا والامكان
موسعا فاجاب المص ره عنه بان الامر قد يكون موقتا مضيقا او موسعا وقد يكون مطلقا ونحن نقول في
الاخير بوجوب الاتيان بالمامور به في الزمان المتراخي وان عصى بترك المبادرة وصحة المامور به فيما بعد
الفور كافية لعدم المنافاة فضلا عن الوجوب كما هو مفاد الاية ان ما صح فعله في الزمان المتراخي على الفور
اقول يمكن ان يجاب من جانب من يقول بعدم الصحة بعد فوت الفورية بانه يجوز تاخير المامور به عقلا
بالنظر الى نفس الصيغة بل شرعا قبل الاطلاع على هاتين الايتين ونظائرهما مما يفيد وجوب الفور في

احتج بانه هناك مطلوبين احدهما الصوم والاخر ايقاعه في يوم الخميس فبفوت الثاني لا يسقط الاول ولا يسقط الميسور بالمعسور والجواب
لا نم تعدد المطلوب بل هو الصوم المقيد بيوم الخميس فلا يمكن انقطاع هذا المطلوب في غيره وبان الدين المؤجل لا يسقط بالتاخير فكذا المامور به
والجواب ان تعرضها الاجل في الدين انما هو لرفع الوجوب قبله لا لرفعه بعده وهو معلوم عادة والعقل يحكم بان الغرض في الدين متعلق باحقاق الحق ولذا حل عليه
للاجل لا لرفع تقاضي صاحب الحق قبله بخلاف المامور به مع انه قياس لا نقول به هذا لكن التتبع يورث الظن بثبوت القضاء في كل موقت اذا كان واجبا
لا مستورا بالنافكا ذلو حذف الاحكام ما تعلق به الامر في وقته الا وثبت الامر بقضائه على تقدير فوته غير صلوة العيدين والجمعة ونحوها فالظن يحكم بان

الاوامر المطلقة في الشرع اوجب علينا الاستباق ومنعنا من التاخير المجوز قبل هذا الايجاب عقلا بل شرعا ايضا فالمطلقة
تقتضي جواز التاخير اي كون الفعل بحيث يجوز العقل قبل استماع هاتين الايتين مثلا وبعد استماع الامر
تاخيره والصورة تقتضي الفور بعد استماع الايتين مثلا فلا منافاة قوله لم كالقياس على النهي له قالوا النهي
يفيد الفور فكذا الامر لانه طلب مثله وان كل من منع كما لو قال انت طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر
فكذا الامر الحاقا بالاعم الاغلب قوله ولزوم عطف على القياس وانما عده غير صحيح مع انه قال بعدم الدليل على
البدلية لان استلزام عدم الفورية لثبوت البدل غير مسلم عنه قوله والادلة الدالة على الفور له اقول
تلك الادلة ان افادت صرف الامر عن ظاهره وان المتكلم قصد منه خلاف لفظه وهو الفور وافادت كونه
مدلولا للصيغة فانما تدل على ان الامر طلب ايقاع الفعل فورا فتقييد الامر المطلق فالاتيان به في زمان تفوت
فيه الفورية ليس اتيانا بما طلبه الامر فكيف يكون واجبا على المامور والحاصل ان الفور الذي يحدد ظرف فيه
العرف وقت للفعل كما ان يوم الخميس الذي يحدد ظرفه الشمس وقت فلو فرضنا ان الشارع قال للناس صم
يوم الخميس يعين به تقييد الامر الاول بالثاني فلا شك ان هذا توقيت للفعل في عدم الاتيان به في الخميس
يحتاج الى امر جديد كما قال المص ره في البحث الرابع فكذا لو قال صم وفهمنا بحسب العرف ان مراده الغد وكذا
لو قال عجل وسابق ولا ادري ما الفرق بين قوله صم معجلا وبين ما مثلنا به من المثال واتصال القرينة و
انفصالها كيف يفترقان حتى يقول احد بعدم الوجوب في الاول اذا فاتت الفورية وبالوجوب في الثاني كما يقول
به المص ره فيما بعد قوله ان الامر المطلق يقتضي بظاهره شيئين قوله نعم ولكن الثاني لازم للاول فاذا اقتضت
ادلة الفور رفع الثاني فلا معنى لبقاء الاول بيانه ان الامر المطلق يدل على طلب ايجاد الماهية من غير دلالة
على زمان الايجاد فيكون الاتي به ممتثلا قدم او اخر ولازم الامتثال عدم لحوق الاثم والحرج وما صرفت
ادلة الفور الامر المطلق عن الاطلاق وافادت ان الامر طلب فعلا مقيدا كان اللازم لهذا الصرف الاثم

الا الثاني بين الاعتراف بالفعل المامور به في اي وقت اتى به ولم يترتب الاثم على التاخير به فلم يكن يترتب الاثر على ظاهره في كلا الشيئين من دون موجب للاثم
جريان الدليل في الموقت لانه لا يصطفى شيء الاول بل عدم الاعتبار بالمامور به في كل وقت نعم يبقى الاشكال في الامر المطلق اذا علم توقيته بوقت محدود من خطاب
اخر الا ان يقال بعد ان الموقت مطلقا لا يحتمل نفي الاراد به والاعتبار به فيما بعد والفرق بين الفورية والتوقيت ان الوقت في التوقيت لبيان كون مشتملا
لمصلحة الفعل بخلاف الفورية فان الوقت فيه لا ارتباط له بالفعل الا لاجل ان فعل الزمان لا لان يكون في زمان حتى لو امكن ايقاع الفعل للذمان لحصول الامتثال
وكذا يبقى الاشكال فيما يفيد الفور بالامر الاول كان يقول افعل معجلا او بسرعة فهل يجب الاتيان به فيما بعد وقت الفور ثانيا اولا وتقول افعل بناء على ان الامر

والتحقيق ولو تماعدم الامتثال بالاتيان بالمامور به في الزمان الذي يفوت فيه الفورية فلا يتصور كون الفعل ادا في الزمان المتراخي اذ الادائية معناها امتثال الامر في الوقت المضروب له والفعل الذي لا يتحقق بعد الامتثال كيف يتصور فيه الادائية ويجيء لهذا زيادة تحقيق انشاء الله تعالى قوله اذ لا منافاة اه اقول الفعل المقيد لا امتداد به مع فوت القيد لانه مع فوته لا يكون الاتيان به اتيانا بالمامور به فيلحقه الاثم نعم اذا طلب ايجاد الماهية ثم طلب التعجيل ولم يكن الطلب الثاني مقيدا للاول يبقى مع امتثال الثاني الطلب الاول ايجاد الماهية فيتحقق عدم المنافاة واما اذا كان الطلب واحدا مقيدا فلا معنى للامتداد والاثم لان الاتيان بالمجرد عن القيد ان كان اتيانا بالمطلوب فلا اثم وان لم يكن فلا امتداد قوله لا يقتضي النهي الاول ومثله الامر الفوري وان لم يكن الفورية مستفادة من نفس الصيغة قوله ظاهر في الاداء او انه اه معنى الادائية فظاهر واما معنى الامتداد به فيما بعد فلا يلزمه وقد كان اذا كان له قضاء كصلوة الظهر مثلا وكذا اذا لم يكن قضاء كصلوة العيد قوله فان الوقت لا ارتباط له اذا كان الوقت محدودا وان يطلع الفعل فيه فلا اذا يعاقب مع التاخير عن الزمان الاول الذي يتحقق فيه الفورية وفعله في الزمان الثاني وهل يجوز العقاب في التاخير مع عدم المطلوب في التقديم قوله او يقول ان الفعل نافعا اه اعلم ان هنا ثلث دعاوي الاولى كون الفورية مدلولا بحسب الوضع لغوية كانت او عرفية الثانية كونها مرادة من الاوامر المطلقة من غير مدخل للوضع فيها وان دل على الارادة دليل منفصل من عقل او نقل الثالثة عدم ارادتها من تلك الاوامر اصلا بل ارادتها من مثل قوله عجل والتحقيق بعد الامر المطلق فعلى الاولين يتحقق طلب واحد متعلق بمطلوب مقيد وعلى الاخيرة يكون طلبان مطلوب في احدهما طلب ايجاد الماهية بحيث يتحقق الامتثال بهذا الطلب في جميع الازمان ولا دلالة لهذا الامر من جهة اطلاقه على حال ايقاع الفعل في الازمنة تقديما او تاخيرا امتثالا او عصيانا وثانيهما

نفيه الثالث والاولى الاشكال في الوجوب الفوري والاقرب
الفوري في الوقت الاول وتعيين
للامر في الوقت مع عدم الفوري بالاولي
في الاحكام الشرعية وان كان جواز ادائه
فرعه على عدم سقوط ثم بعد الاول الامر
وبعض ترك الاصل لانه اولى ان الاولى
اخرى وباب عدم الاول بما اولى الاولى
البعض ان لا يكون فيه واجب واجب
الخطابية ترك بعد الوجوب القائم
الامر بالنهي عن الضد الاول او الاصل
الاصل السابق الكلام السابق
والتكلم من الشارع
بعد والرب وان كانت بفعل
العقوبة مثل صحة التكليف او
الامر اشتغال شرط مع عدم قول الامر او
الاقرار والواجب الموسع و
على الامر ووجوب الواجب الامكان
الكفار والمنافع بتكليف الاتيان
وتعلق الامر بالمعدوم وتكليف الغافل
والمكره وكون ذلك متعلق كتاب
العدالة عند الكلام والانقلاب
مثل تحقق الوجوب التخييري وبقاء
لو تكون الوجوب وغير ذلك

المقصد الثاني في النواهي وفيه مباحث البحث الاول اختلفوا في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق ههنا
ايضا ظهور لما مر في الامر انها حقيقة في طلب الترك ولكن يحمل النواهي الشرعية على التحريم كما مر في الامر لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وقد مر ان اوامر الشرع
محمولة على الوجوب لقوله تعالى مقام الذم والوعيد الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه الاية وغير ذلك كقوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه
وانهم لكاذبون فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين البحث الثاني الحق ان النهي الشرعي المجرد عن القرائن يجب حمله على الدوام لان حمل النهي المطلق
على حصة معينة من الاوقات محدودة الاول والاخر مبدءا ومنتهى ترجيح غير معقول ولان العلماء لم يزالوا يستدلون على عموم التحريم بمطلق النهي

طلب المبادرة من خارج الدال على وجوب التقديم فيتحقق العصيان بمخالفته وليس هذا عصيانا للامر الاول بل عصيانه بترك الاتيان به مطلقا وان لم يدل دليل فلا عصيان اصلا وغير الايات من الادلة التي تمسك بها اصحاب الفور يدل على كون الفور مرادا من الصيغة كما افاده صاحب المعالم ره فمن ادعى الدعوى الاخيرة لا يجوز له التمسك به لانه خلاف المدعى بل دليل الايات واشباهها على ان لا يكون المقصود منها تقييد المامور به في الاوامر المطلقة ومن ادعى الدعوى الثانية يجوز له التمسك بالجميع الا ما يفيد الوضع ثم القائلين به ولا ربط التمسك بالايات في الدعوى الاولى كما يدل عليه ما نقلناه من الذريعة والمعارج مضطرب الكلام وظاهره الدعوى الثانية وقلنا انما تفيد كون الطلب واحدا ومدلول الاوامر المطلقة مقيدا او من المقرونات كما قيل ان التكليف المقيد بقيد يفوت بفوات القيد لان المطلوب ما كان هو المقيد ولم يحصل ولم يتحقق دليل على ان الفعل المجرد عن القيد مطلوب ام لا فلا وجه للاتيان بذلك الفعل المجرد المتجرد عن القيد اذ لا يحصل بذلك امتثال ولا تفرقة بين المقيد اذا كان مدلولا للفظ بحسب الوضع بحكم ما ذكروا اذا دل دليل منفصل على التقييد فليس ذلك تحكم محض اذ المفروض ان المراد على تقدير الوضع وعدمه هو المقيد ولا دلالة للصيغة على مطلوب سواه ويتفرع على هذه القاعدة كون القضاء بامر جديد فان حمل كلامه على هذا الظاهر يرد عليه جميع ما قلناه وان اراد احد حمل كلامه على الدعوى الاخيرة فان ساعده بعض عبارات المعارج فلا يساعده ادلته لانه تمسك بما يفيد كون الفور مرادا الا فالقول ولقوله تعالى ما نهاكم عنه فانتهوا لانا نحن نقول بموجب الايات وحرمة ما نهى عنه انما الكلام فيما تحقق به النهي التحريمي الذي هو المراد من الايات بمعنى ان النبي صلعم بالغ في صيغة نهي المخاطبين بالاية الاولى والعايدين الى النجوى والمعذبين بالنار لارتكاب المحرمات والخاسئين من اليهود في الاية الاخرى فنحن نقول ان الجميع نهوا بالصيغة المقرونة بالقرائن لكون النهي في اللغة لطلب الترك مطلقا

البحث الثالث هل يجوز تعلق الامر والنهي بشيء واحد اولا والحق عدم الجواز واعلم ان لهذه المسئلة صورا الاولى ان يتعلق الامر الايجابي العيني والنهي التحريمي العيني بامر واحد شخصي ولا شك ولا نزاع لاحد في امتناعه بناء على امتناع التكليف بالمحال سواء كان منشأ تعلق الحكمين ذات ذلك الشيء او وصفين لازمين له اما لو امكن اتصافه بوصفين مفارقين مع بقاء وحدته في الحالين فيجوز تعلق الامر باعتبار احد الوصفين والنهي باعتبار الآخر فيجب ايقاعه على الوصف الاول ويحرم ايقاعه موصوفا بالوصف الثاني كلطم اليتيم تاديبا وظلما والسجود لله ولغيره فانه يختلف بالقصد والنية الثانية ان يتعلق الامر الايجابي التخييري والنهي التحريمي العيني بامر شخصي بحيث يكون منشأ الوجوب والتحريم امرا واحدا او امرين متلازمين والحق امتناعه والظاهر انه

الثالثة ان يتعلق الامر الحتمي والنهي بكل واحد من ... يجي ما يحققه ... لا نزاع فيه ... لكلي

لا بالصيغة المجردة حتى يثبت كونها للتحريم في اللغة او في الشرع وهذا هو المتنازع فيه والحاصل ان المسلم دلالة

الآيات على حرمة ما نهى عنه لا على دلالة الصيغة على التحريم بحسب الوضع اللغوي او الشرعي اذ في الاية الاولى

اوجب الله تعالى على المخاطبين الانتهاء عن اشياء اخبر بان النبي صلعم نهاهم عنها وعلموا منعها باتفاق منا ومنكم

لدلالة الصيغة على الحرمة عندكم وللقرائن عندنا فلعلهم نهاهم عنها بتوسط الصيغة مع ضم القرائن و

ما الذي يفهم بعدها خصوصا القرائن الحالية نعم لو قال اتقاء اذا نهاكم فانتهوا يكون وجوب الانتهاء معلقا

على مجرد النهي ولا يحسن الآمع دلالة الصيغة على الوجوب في عدم الدلالة في الاية الاخرى ويضح لانا نقول

51 بعد التسليم ان عرض المصدة هو انا اذا رأينا الآن نهيا مجردا عن القرينة في كلام النبي صلعم من دون

دليل على المراد نحمله على الحرمة اذ لا شك ان المنهي عنه بهذا النهي داخل في عموم ما نهاكم عنه فانتهوا

فينتظم فيا ... هكذا هذا ما نهى النبي صلعم عنه وكلما نهى النبي صلعم عنه يجب الانتهاء عنه الا ان يدل دليل على

عدم الوجوب وما نحن فيه كذلك وكونه في زمانه صلعم مقرونا بالقرينة او مجردا عنها للوضع لا يتعلق الغرض

عنه وان كان في كلامه انه يقود بقول السيد في الامر والنهي هذا في بيان دلالة الاية الاولى ولكن دلالتها

موقوفة على دلالة الامر على الوجوب وتقدير الكلام فيه في القاضي في الاية هكذا او ما آتاكم الرسول وما

اعطاكم من الفيء او من الامر فخذوه لانه حلال لكم او فتمسكوا به لانه واجب الاطاعة وما نهاكم عن اخذه

منه او عن اتيانه فانتهوا عنه فيظهر منه عدم النصوصية في المدعى بل ظهور الاحتمال الاول واما الاخرى

فالظاهر عدم دلالتها على وضع الصيغة في العرف الشرعي للتحريم وعلى حرمة جميع المنهيات مع ان الذم لا

يدل على الحرمة مطلقا لانا نرى الذم الشديد على ترك الاولى وفعل المرجوح والوعيد في الاية الثانية

يمكن ان يكون باعتبار التناجي وما بعده لا للعود الى المنهي عنه مطلقا اللهم الا ان يدعى الظهور في جميع

رجوع الوعيد الى كل من الافعال المتقدمة ويكتفى في الاصول بالظواهر وفي الاية الاخيرة يمكن ان يكون

المذهب للعتو

ولكن يكون بين الكليين العموم من وجه فيختار المكلف ما يندرج في كل منهما لا هل يحصل الامتثال باعتبار الامر والعصيان باعتبار النهي خلاف وقد مثل بالصلوة في الدار المغصوبة فان الصلوة مامور بها والغصب منهي عنه والصلوة في الدار المغصوبة فرد لكل منهما اما بالنسبة الى الصلوة فباعتبار نفسها واما بالنسبة الى الغصب فباعتبار جزئها لان القيام على الارض الغير والسجود عليها مع عدم رضائه او بدون اذنه تصرف متصف بالغصب بل هو نفس الغصب وكذا الحركات والسكنات اذ الكون وهو شغل الحيز جنس للحركة والسكون وجزئيتها للصلوة يستلزم جزئيته وقد وقع النزاع في صحتها وبطلانها بناء على انه هل يتعدى الاثم المتعلق بمطلق الصلوة الى هذا الفرد المتعلق للنهي اولا وهذه الصورة هي الحقيقة بترجيح

المذهب للعتو هذا مع ان هذه المسئلة تظهر فائدتها في المناهي المختصة به صلعم مع عدم بيان الائمة

عليهم السلم المراد منها وهو نادر فتدبر قوله ولكن بين الكليين عموم من وجه قال الفاضل الباغنوي عند

ذكر الدليل الاول للمجوزين ويجي واختاره هو بجواز بقي الكلام في ان هذا الدليل هل هو جار فيما اذا امكن

الانفكاك من احد الجانبين كما اذا نهاه عن الخياطة في الحرم وامره بالخياطة بان لا يكون في الحرم فلعل

غرضه في الامر بمجرد خياطة الثوب مجردا عن قيد عدم كونها في الحرم وجعل النهي قرينة التقييد ارتكاب

للمجاز وابقاء اطلاق كل من النهي والامر اولى من تخصيص احدهما فيكون معنى كلامه المطلق لا تفعل الخياطة

في الحرم فانك لو فعلت الخياطة فيها لعاقبتك لكن يحصل ما هو مطلوبي بالامر لان مطلوبي بالامر خياطة

الثوب في مكان ما اي مكان كان ولا يخفى ان هذا معنى صحيح غير مخالف للعرف ولا للعقل ولا يحتاج فيه

الى ارتكاب التخصيص في الامر فليحمل عليه ولهذا قالوا النهي لا يوجب الفساد لغة وهذا لا ينافي جعل

الشارع مناط الحكم الفساد فكان ذلك اصطلاحا من الشارع لكن الكلام هنا في ان مقتضى

الامر والنهي ماذا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عن مفهومهما كالاصطلاح لكن الاصل عدم

طريان الاصطلاح من الشارع وغيره فليتأمل انتهى قال عند ذكر الدليل الثاني ويجي هو ايضا وادعى

ان هذا الدليل ايضا جار فيما اذا صح الانفكاك لاحدى الجهتين عن الاخرى فقط اذ يختلف محل

المتقابلين ح فيما لا يظهر من كلامه حال العموم والخصوص المطلق انتهى قوله ادعى في غاية الظهور

الا في قوله طرف النهي او ادعوى الظهور في الصورة الثالثة التي جعلها محل النزاع غير ظاهرة

عندي اذ العقل لا يأبى عن اجتماع المطلوبية والمبغوضية في محل بجهتين مختلفتين واستلزامه امتناع

الاطاعة في طرف النهي مسلم على تقدير تعلق الوجوب بالافراد واما على تقدير تعلقه بالماهية فممنوع

اذ يمكنه ترك جميع الافراد المنهية والاتيان بفرد غير مندرج تحت الكلي المنهي عنه واما الصادق

واعم مما بيناه اللقضاء اذ الكلف يجوز للمكلف ان يحصل بما يخفى واختلاف الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر والنهي الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا مختلفين والجواب عن الاول بمنع حصول الطاعة على التقدير المذكور والسر في توهم هذا الحصول ان غرض الامر وفايدة الخياطة حاصل على اي حال اتفق الخياطة فيشتبه حصول الغرض بحصول الامتثال

وثانيا ان المتعلق في المثال المذكور ليس جزءا منه مختلفا فان الكون ليس جزءا من الخياطة بخلاف الصلوة

الفرد الذي هو منطبق تحت المنهي عنه بنفسه لا بامر الشارع اياه بهذا الفرد بخصوصه وحاصله ان التكليف بامر شخصي اجتمع فيه جهتا وجوب وحرمة تكليف بما لا يطاق وهذا الذي لا يجدي فيه اختلاف الجهة والجمع المكلف باختياره هذين الحكمين فليس تكليفا بما لا يطاق واختلاف الجهة هاهنا لا يلزم اجتماع الضدين او النقيضين المستحيل وتفصيل القولين ان تعلق الخطاب بالافعال سواء كان اقتضائيا او تخييريا يتصور على وجهين الاول ان يكون المطلوب او الماذون فيه ايجاد المهية او تركها من حيث هي من غير ملاحظة لخصوصيات الافراد لا اجمالا ولا تفصيلا وعدم امكان الاتيان بالمكلف به الا بفعل فرد ٥٣

او بترك جميع الافراد لا يقتضي كون الافراد من حيث خصوصيتها مطلوبة او ماذونا فيها من جهة الفعل او الترك نعم فعل المهية او تركها لا يمكن في الواقع الا بفعل فرد ما او بترك جميع الافراد وح يكون الموضوع للاحكام الخمسة المتضادة المهيات والثاني ان يكون المطلوب او الماذون فيه خصوصيات فالمكلف يلاحظ الافراد اجمالا او تفصيلا وان امكن التفصيل بان يكون الافراد متناهية او جاز تعلق علم المكلف بغير المتناهي تفصيلا او يكلف بما لا يحصر فيكون الافراد الخصوصية من حيث الخصوصية موضوعة للاحكام فعلى الاول يجوز صدق المهيتين على فرد معين تكون احديهما موضوعة للوجوب والاخرى للحرمة مثلا وان جاز انفكاك احديهما عن الاخرى لا يلزم تكليف بالمحال وليس الفرد الذي هو مادة الاجتماع على هذا التقدير مطلوبا اصلا لا حتما ولا تخييرا بمعنى ان يتعلق الطلب به نعم يجوز للمخاطب المكلف ان يختار هذا الفرد اذا اراد الامتثال بالامر الايجابي فيستحق الثواب له لتضمن ذلك الفرد للمامور به والعقاب لتضمنه للمنهي عنه وهذا بخلاف الواجب التخييري الذي نفيناه فان الامر على ما فرضناه لاحظ امرين او امورا وطلب واحدا منهما من المكلف ووكله الى اختياره وعلى الثاني يجوز اجتماع حكمين من تلك الاحكام في امر واحد شخصي اذ ا

لم جهتان يكون

٢٨ وتحقيقه ان الخياطة امر حاصل من الحركات فهي بمنزلة المعدات له ولا يمكن ان يقال ان الصلوة ايضا امر حاصل من الحركات والسكنات في الاكثر الواقعة في الاكوان الخاصة للاجماع على ان القيام ورفع الراس من الركوع والسجود ووضع الجبهة على الارض من اجزاء الصلوة واركانها

لم جهتان يكون مع واحدة منهما الحكم ومع الاخرى الاخر ولكنه لا يجدي لجواز التكليف بهذا الفرد بعينه اذ لا يمكن المكلف الاتيان بمقتضى الامر والنهي معا فمن يقول بان التكليف بالصلوة والغصب مثلا فعلا وتركا من قبيل الاول يلزمه القول بالجواز ومن يقول بانه من القسم الثاني يلزمه القول بعدمه اما للزوم اجتماع الضدين او التكليف بالمحال بطريق منع الخلو فظهر ان النزاع ينبغي ان يقع في ان المكلف به ماذا وبعد تحقيقه يتضح المسئلة كما يرشد اليه قول المحقق ره وقد وقع النزاع في صحة هذه الصلوة وبطلانها بناء على انه هل تعدى الامر المتعلق بمطلق الصلوة الى هذا الفرد المتعلق للنهي اولا ونحن قد اخترنا وسنشير الحكم اليه ان حق الصلوة انه من القسمين الذين ذكرناهما وهذا قلنا بعدم البطلان فقول الفضل كما سيجي هو القول الفصل عندي تحقيقه و تحقيقه انه لا شك ان المكلف به هو الفعل الاختياري نعم هو الحركات والسكنات وعدم كونهما غرضا بالذات او منتهى سلسلة الاغراض لا يستلزم عدم كونهما مطلوبين بالامر كما ان كون الشي غرضا اصليا لا يستلزم كونه مامورا به الا ترى ان الغرض الاصلي من الصلوة هو القيام والسكون والركوع الحركي وتحريك اللسان بالالفاظ كلا بل المقصود حصول هيئة للنفس يعبر عنها بالقرب الى الله وهو الذي ينافيه الرياء ولا يحصل بدونه ان اتى المكلف في الحركات والسكنات فالمكلف به هو الذي يحصل بالاتيان به الاطاعة واحد في الصلوة والخياطة وهو مغاير للغرض الاصلي فيهما وحاصل ان المحقق ره منع اولا حصول الاطاعة على تقدير حصول الهيئة المطلوبة من الحركات والسكنات مع وقوعها في المكان المنهي عن الكون فيه وهذا مبني على الفرق بين المامور به الذي هو مدلول الصيغة وهو التاثير وبين الغرض والفائدة من الامر وهي الهيئة الحاصلة من التاثير وثانيا سلم حصول الطاعة بناء على ان يكون المدلول هو الامر الحاصل من التاثير وهو الفائدة ولعمري كيف رضي بجعل البناءات الهيئة ليست بمكلف بها بل المكلف به هو الامر الذي يحصل منه الهيئة وقد جعل الحركات حيث قال ٥٤

ان الخياطة اى الهيئة امر حاصل من الحركات فهى بمنزلة المعدات لذا قال الفاضل المدقق فى حاشية
المعالم الكون فى عرفهم منحصر فى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ومن الظاهر ان كلا من الصلوة
والخياطة عدة اجزائها وجل اركانها عبارة عن الاولين فان الصلوة عبارة عن حركات مخصوصة
وهيئات معينة ترجع الى السكون وكذا الخياطة عبارة عن افعال مخصوصة هى حركات الاعضاء المعينة
القائمة بالخياط وليست عبارة عن الاثر المترتب على الفعل انتهى المقصد من كلامه وبه فى الكواهة و
المقصود هو انه جعل محل النزاع انه هل يجوز تعلق الامر والنهى بكليين صادقين على فرد يكون بينهما العموم
والخصوص من وجه او لا والمختار هو العدم بناء على ان الطلب المتعلق بالكلى متعلق فى الحقيقة
بالافراد كما مر مفصلا والناقض نقض الدعوى بالامر بالخياطة والنهى عن الكون فى مكان خاص
وظاهر ان غرضه انه فى المثال امرا واحدا هو مصداق وفرد للخياطة والكون وهذا بناء على ان الخياطة
عبارة عن الحركات والسكنات فمن قال بان متعلق الامر هو الهيئة ان اراد ان الواجب هو نفس
الهيئة فلا معنى له وان اراد ان الواجب هو فعل الهيئة والمحصل هى منه ولكن المط الاصلى هو حصول
الهيئة والامور المحصلة لها ليست مطلوبة اصلية فان جعل ما يحصل هى منه الحركات كالمص فيلزمه
القول بانها مامور بها وهى لقد سهى عنها او ان جعل غيرها كارادة العبد مثلا بطريق خرق العادة
فهذا المثال لا يكون مما نحن فيه فان قلت سلمنا ان فعل الخياطة هو الحركات والسكنات القائمة بالاعضاء
المعينة من الخياط ولكنا نقول ان الكون فى المكان القائم بمجموع الجسم من ذاتيات الصلوة وليس من ذاتيات
فعل الخياطة ولعل هذا مراد غير المص ممن قال بان الكون ليس جزء من الخياطة قلنا ان الكون الذى يتحقق فى ضمن
حركة الجسم فى المكان وسكونه فيه ويظهر هذا المعنى بالصلوة فليس بازيد مما ربطه بالخياطة كما افاده بعض
سادة الفضلاء سلمنا زيادة الارتباط لان فردا من الكون وهو سكون الجسم وثباته ملحوظا فى مكان خاص

هو من لوازم الجسم

من ذاتيات الصلوة

29 لانه اختلاف المتعلق غير مجد مع التلازم اذ تعلق النهى باللازم والامر بالملزوم غير جايز ومطلق الكون مع الصلوة فى الخارج ليس لانا نقول
بعد تسليم ان الكون من لوازم الخياطة لا من لوازم الخياطة لانا لا نسلم ان الكون فى المكان المغصوب يمكن حصوله فى غير ذلك المكان بخلاف
الصلوة فان اشخاصها تتبدل بتبدل الاكوان فى الاماكن المختلفة

لوازم مطلق الخياطة
الكون فى المكان المغصوب
لوازم الخياطة فى ذلك الكون

لوازم الخياطة بل الكون
المطلق لازم لها وليس الكون
الخاص فى ضمنه [illegible]
الخياطة المخصوصة
المكان المغصوب

56

من ذاتيات الصلوة وليس من ذاتيات الخياطة والكون الذى هو من لوازم الجسم من المقدمات العقلية
او العادية للخياطة وليس فرد امنه ذاتيا لها فنقول من قال بوجوب المقدمة مطلقا لا يتمشى منه هذا الرد
اذ نقل الكلام الى وجوب المقدمة فالكون ح يكون مامورا به لكونه مقدمة ومنهيا عنه لصريح النهى عنه بعد
التسليم والتى يكون منا قشة فى المثال فنورد مثالا لا اخر اورده بعض الفضلاء فى المقام كان يامر السيد
عبده بالمشى كل يوم خمسين خطوة ونهاه عن الدخول فى حرمه فمشى العبد فى حرمه فهو مطيع للعمل بمقتضى
الامر عاص لمخالفة النهى قوله لانه قوله لازم لها قد ظهر من منعه كون الكون جزء الخياطة ومن تحقيقه
ان الخياطة امر حاصل من الحركات ومن قوله ان الحركات والسكنات اجزاء الصلوة ان مراده من الكون
اللازم ههنا الحركات القائمة باعضاء الخياط المعدة لحصول الخياطة بمعنى الهيئة فنقول اولا ان التعبير
عن تلك العلل المعدة باللازم ليس على ما ينبغى اذ الهيئة تابعة لها فى حصولها فالتعبير عنها بالملزوم
هو الاولى وثانيا بان ما يشعر به قوله بعد تسليم ان الكون من لوازم الخياطة كلا من لازم الخياط منع
اللزوم مما لا وجه له على الظ لا انه فادوا بان الحركات علل معدة للخياطة مستتبعة لوجودها بحسب العادة
فكيف يمكنه هذا المنع قوله بل الكون المطلق اه معناه ان الهيئة المخصوصة معلولة للنوع الخاص
من الكون وهو الحركات والسكنات القائمة بالخياط التى يمكن وجودها فى ضمن اشخاص مماثلة للمتشخص
الموجود فى المكان المغصوب اذ الظاهر ان سبب حصول هذه الهيئة هو الحركات المتماثلة وليس الخصوص
تشخص من الحركة دخل فى تشخص الخياطة بحيث لا يحصل هذا التشخص من حركة اخرى مماثلة للاولى
فى جميع الامور من الذاتيات والعوارض الا المكان ولكنا نقول بمثل هذا فى الصلوة اعنى فى هذه
الهيئة الحاصلة من مجموع القيام والركوع والسجود وغيرها او ما الحركات والسكنات الحاصلة من
الخياط فيحب تبدل الاكنة تختلف اشخاصها كاختلاف الصلوة باختلافها قوله عن الثانى

بل الكون المطلق

فلم يتم جوابه وظهر ان المتعلق هو الحقيقة فان قلت ان الشارع يعلم حين الامر ان من افراد المامور به ما هو فرد
للمنهي عنه ايضا ويلزمه مفسدة فنعلم نحن من نهيه ان مقصوده منه تقييد الامر المطلق به فيكون
المامور به ما عدا الفرد المندرج تحت الكلي المنهي عنه قلت ان اردت ان علم الشارع مانع من تعلق
الطلب بالمهية المشتملة على المصلحة اذا كانت مقارنة لمهية اخرى مشتملة على المفسدة للزوم احد المحالين
المتقدمين فقد عرفت عدم اللزوم وان اردت ان لزوم المفسدة لفرد يمنع الحكيم العالم من طلب
الماهية التي في ضمنه وان كانت مشتملة على المصلحة لقبح مثل هذا الطلب للزوم محال اخر وهو تقييد
طلبه بما سوى هذا الفرد فنقول ان الامر والنهي من الله تعالى انما يكونان لاجل مصالح في المامور به و
مفاسد في المنهي عنه للمكلف او له ولغيره والثواب والعقاب تابعان لتحقق المفسدة والمصلحة
والعقل لا يحيل ان يكون في ماهية مصلحة غير منفكة عنها سواء كانت مقارنة لماهية اخرى مشتملة على
مفسدة او مجردة عنها او ان يكون في ماهية مفسدة كذلك وقد نهى العالم الحكيم عن المشتملة على المفسدة
وكان للمكلف مندوحة في امتثال فعل ما فيه المصلحة عن المفسدة باختيار فرد لا مفسدة فيه ولكنه عصى
بفعل الماهية ذات المصلحة في ضمن هذا الفرد منها فاتى بهذا الاعتبار بالمطلوب وغيره واستحق ه
الثواب والعقاب وان اردت انه مانع من طلب هذا الفرد بعينه فنحن ايضا لا نقول به فان قلت
كيف يصح التقرب بالمعصية والعبادة مشروطة بنية القربة فكلما يكون معصية لا يكون عبادة
بل فاسدة قال المولى الفاضل المدقق الشيرواني تغمده الله بغفرانه هذه الطريقة في الجواب — فبقوله
عند من لا يجعل نية القربة وترتب الثواب شرطا في العبادة كالسيد ره واما من يراها شرطا فيحتاج
في الجواب الى ان يقول باجتماع الجهتين جهة القربة وجهة المعصية ولا يحيل العقل كون شيء واحد مشتملا
على طبيعتين يحصل باحدهما القربة وبالاخرى المعصية فتتأتى نية القربة ويمكن ترتب الثواب ايضا

لا الثاني ايضا .

وعلم الثاني ان انكار المتعلق لازم بملاحظة ان التكاليف المتعلقة بالماهيات متعلقة في الحقيقة بجزئياتها

بل الظاهر من اخبارنا خلو بعض العبادات الخالية عن شرائط الكمال عن الثواب كالاخلال بحضور
القلب والتوجه الى جناب القدس فتدبر قوله لا بملاحظة ان التكاليف اه اقول ان مشخصات الصلوة مثلا
ليست مطلوبة للشارع اي لا يفهم من مجرد الامر بالصلوة بل نعلم انه لم يطلب بعضها اصلا بهذا
هذا الامر ولا من غيره اذ لا شك ان يتفاوت زمان ركوعين ولو كان ما به التفاوت آنا واحدا لو
فرضنا وجوده الان تختلف الصلوتان بحسب الشخص وكذا الصلوة في هذه الزاوية من البيت غير
الصلوة في الزاوية الاخرى منه شخصا وقس على ما ذكرنا حال باقي المشخصات على ان الاشخاص
الممكنة الصدور من مكلف واحد لا حصر لها ونسبة الكل الى قول الشارع صل الظهر مثلا نسبة
واحدة بلا رجحان لواحد على الاخر وليس كل واحد منها بخصوصه مطلوبا ومامورا به فالمامور
المفهوم من الامر طلب ايجاد الحقيقة ونقل بعض المحققين عن السكاكي الاجماع على ان المصادر الغير
المنونة موضوعة للمهية من حيث هي ومن البين ان الفعل انما يشتق من المصدر مع قطع النظر عن
التنوين العارض حين الاستعمال فمن يدعي الزيادة فعليه الدليل وح نقول اذا طلب الشارع منا ايجاد
حقيقة القيام في الصلوة مثلا ثم نهانا عن الغصب فقمنا في مكان مغصوب فعلى تقدير تحقق الامتثال
وصحة هذه الصلوة يظهر في بادي النظر اجتماع محالين من اجله ذهب الى الفساد وبطلان الصلوة من
ذهب اليه الاول كون شيء واحد مطلوبا ومبغوضا وبعبارة اخرى حسنا وقبيحا وهذا اجتماع الضدين و
الثاني التكليف بفعل شيء بعينه وتركه وهذا تكليف بما لا يطاق وقد اشرنا الى وجه التفصي في الحاشية
السابقة ونقول هنا ان المط بالذات هو الحقيقة التي يمكن وجودها في ضمن فرد اخر من حيث هي هذه
الحقيقة والمبغوض التصرف في ملك الغير عدوانا فاختلف وتعدد المحل فلا مجال للمحال الاول ولم يطلب
منا هذا القيام المعروض للغصب المنهي عنه بعينه حتى يكون تكليفا بما لا يطاق بل المط الحقيقة الممكنة

الرابع ان يتعلق الامر الايجابي الحتمي والنهي التنزيهي بامر ومن شخصي وهذا ايضا غير جائز الخامس ان يتعلق الامر الايجابي والنهي التنزيهي بامر وجودي شخصي كالصلوة في الحمام ونحوه من الاماكن المكروهة

الانفكاك عن الغصب الممكن انفكاكه عنها فاضمحل خيال البطلان وظهرت الصحة قوله الرابع اه
اذ اتحدت الجهة فوجهه عدم الجواز المحال لان المتقدمان واذا اختلفت فوجهه التكليف بما لا يطاق
لان جواز فعل المكروه لا يخرجه عن كونه مطلوب الترك فطلب فعله مع طلب تركه محال قوله الخامس اه
فاذا امرنا الشارع بصلوة شخصية تخييرا او نهانا عنها تنزيها كان يقول صل ركعتين بصفة كذا في
ساعتك هذه في مكان مخصوص من الحمام وان شئت صليت في غيره ولا تصل في الحمام وان صليت
اجزاك ولكنك فعلت مرجوحا مطلوب الترك فلا شك في استحالة امتثال هذين الطلبين اذ لا يمكنه
الاتيان بالمامور به منفكا عن المنهي عنه مع ان جهة الامر والنهي لو كانت شيئا واحدا يلزم المح الاول
الضم كالامر تكرارا واذا امرنا بالصلوة مطلقا من غير تقييد ثم نهانا عن ايقاعها في الحمام فعلى القول
المنصور وهو ان الامر يتعلق بايجاد الحقيقة فالظ جواز الصلوة وعدم مانع لاجتماع الوجوب ه
للمكروبه والكراهة بالمعنى المصطلح لان تعدد المتعلق ظ اذ متعلق الامر نفس الحقيقة التي يمكن
وجودها في غير الحمام والمنهي عنه الذي اختاره المكلف هو الايقاع في الحمام من حيث هو كذلك
فمتعلق الكراهة في الحقيقة هو الوصف اعني الهيئة العارضة للفعل باعتبار كونه فاعله في هذا المكان
على انه لا مانع من اتصاف ذلك الفعل من حيث هي هي بالوجوب واتصافه مع الوصف بالكراهة
وقوله لا تصل في الحمام نهي عن الفعل المقيد او عن القيد لا عن ذات الفعل في الحمام ودعوى ان
العبادة يجب ان تقع راجحة من جميع الجهات وان لا يكون فيها جهة مرجوحية ولو كانت قائمة
بوصف عارض لها دعوى لا شاهد عليها ولا احتياج للتصحيح الى ارتكاب ان الكراهة ليست بمعناها
المصطلح بل بمعنى قلة الثواب اذ لا مانع من ان يستحق المكلف الثواب الكامل الذي يكون
عوضا عن ايقاع حقيقة الصلوة ويستحق اثم الشيء الذي يستحقه من يفعل المكروه فان قلت

حاصل هذا

حاصل هذا الكلام هو ان الراجح المثاب على فعله هو الصلوة سواء كان تركه حراما او جائزا والمرجوح الذي
يتضمن المفسدة الغير البالغة حد وجوب الترك هو الوصف العارض الذي يمكن انفكاكه عن الموصوف
ولاجل جواز الانفكاك امر الشارع بذات الموصوف ونهى عن الوصف ولما اختار المكلف الموصوف فقد
اتى بما يتضمن الرجحان والمرجوحية فاستحق شيئين فان قلت في عبادة نهى عنها الشارع نهي تنزيه وهي
مستلزمة لوصف مرجوح لا ينفك عنها كالصلوة في الاوقات المكروهة تطوعا والصيام في السفر كذلك
لان هذه الصلوة لا يمكن وقوعها في غير هذا الوقت وكذا الصيام لان كل وقت يصح فيه التطوع فهو
وظيفته المختصة به ولا يسع ان يقع فيه غيره وكذا الاوقات المختصة للصيام يكون صيامها وظيفتها
لا تسع غيره فكيف يكون مثل هذه العبادة مع كونه عبادة متصفة بالكراهة اذ كونه عبادة يقتضي تعلق
الطلب به وكونه ملازما لهذا الوصف يقتضي طلب تركه ولا يجوز للشارع العالم بالاستلزام ان يتعلق طلبه
بفعل مثل هذا الامر وليس هنا حقيقة مامور بها واخرى منهي عنها مع جواز الانفكاك بينهما قلت
على ما فرضت من كون مثل هذا الشيء مكروها يلزمك تجويز الشارع لفعله وح نقول لا مانع عقلا من
ان يترتب على الصبر من حيث هي مصلحة لا تنفك عن فعلها في جميع الاوقات والاحوال وتفوت بتركها من
حيث هو تركها ويترتب على ما يلازمها من الاوصاف الحقيقية او الاضافية مفسدة وتفوت بتركه من حيث
هو تركه فربما كانت تلك المفسدة تمر كثيرا بالنسبة الى تلك المصلحة ولكنها لا تبلغ حدا يقتضي تحريم الفعل
وقطع النظر عن المصلحة بالمرة فلهذا نهى الشارع عنها تنزيها وفي الحقيقة تعلق النهي بالوصف
لكنه لما كان ترك الوصف تبعا لترك الموصوف نسب الى ان المطلوب ترك الموصوف وبظهر التعبير
من قولنا ترك الصوم فلم يقع في السفر وترك الصلوة فلم تقع في الوقت المكروه فظهر ان الراجح المثاب
عليه هو فعل العبادة من حيث هو فعلها ولازمه مرجوح هو وقوع الوصف والمرجوح ترك العبادة

وبها انتم يمتنع اذا كان المكروه بمعناه المعروف [illegible]

61

من حيث هو ولا ثواب عليه ويلزمه راجح هو ترك الوصف وعليه الثواب فالعبادة مندوبة مستلزمة
لمكروه يكون وجوده تابعا لفعلها وترك هذا المكروه فيه ثواب اكثر من ثواب فعل تلك المندوبة فلذا
امر الشارع بتركها والمقصود ترك سبب تركها فاذا فرضنا ان المكلف لم يترك هذا الامر فقد اتى بما هو
المط وهو الراجح على الاطلاق لولا الامر المقارن اعني فعل الماهية ذات المصلحة وهي التي يتضمنها تحت
الرجحان والطلب من المكلف وافتقت الثواب للمكلف للزوم الثواب للمصلحة الموجودة والتي يعم
بها بحقيقة فاعل المكروه قوله وهذا القدر لا شك في ان ما يمنع من هذه الاقسام لا يصدر من
الشارع ما يدل عليه بالخصوصية كما سلفنا اه او لا يقولنا صل ركعتين بصفة كذا اه نعم قد يصدر منه
ما يوهم ذلك على الكامر بالصلوة مطلقا ونهيه عنها في الحمام عند المص ومن قال بمقالته من ان
الامر يتعلق بالاشخاص حقيقة اذ على هذا يتوهم اجتماع الوجوب التخييري والنهي التنزيهي في شخص واحد
ولما كان عند المص ان هذا مستحيلا يحتاج الى التوجيه ووجهه بان حمل الامر بالصلوة على غير الفرد المنهي
عنه وحكم بان المنهي عنه ليس داخلا في المامور به فلو صدر من المكلف لا يكون عبادة مامورا بها فيكون
باطلا ثم لما ثبت بالادلة الخارجية صحة بعض ما نهي عنه وجهه بان حمل الكراهة على غير معناها بل على معنى
قلة الثواب وانت تعلم ان الاشكال لم يندفع بهذا التوجيه لان ما هو اقل ثوابا يكون مطلوب الترك
المنهي عنه كما هو المفروض فيلزم طلب الفعل الواحد الشخصي وطلب تركه وهذا تكليف بالمحال واجتماع الرجحان
والمرجوحية وهو اجتماع الضدين ثم اعلم ان تعلق النهي التنزيهي حقيقة بالعبادة مع القول بصحتها
مما لا معنى له لان من قال بالبطلان انما قال به هربا من التكليف بالمحال واجتماع الرجحان والمرجوحية
في فعل شخصي واحد في تركه اعترافا بتعلق النهي التنزيهي بها يستلزم العود الى المهروب عنه
لان معنى هذا النهي رجحان الترك مع جواز الفعل شرعا وعدم العقاب عليه وح ينتقض قياس

هكذا الذي

62

هكذا الذي نهي عنه تنزيها عبادة جائزة شرعا اما كونه عبادة فللفرض واما كونه جائزة فلكون النهي
عنه تنزيهيا وكل عبادة جائزة اما ان يثاب على فعلها ويعاقب على تركها او يثاب على فعلها ولا يعاقب
على تركها فهي اما واجبة او مندوبة فتكون مطلوبة الفعل والترك معا راجحة ومرجوحة والقول بانه
لا يثاب عليها قول بعدم كونها عبادة بل بدعة محرمة فلا وجه لمن قال بالبطلان لاستحالة الاجتماع المذكور
ان يقول ان الذي يتراى منه انه مندرج تحت نوع مامور به من العبادة ونهي عنه صريحا ان كان
لم يدل دليل خاص على صحته فهو صحيح ومعنى النهي عنه ليس طلب تركه من حيث هو راجح بالذات بل
من حيث هو وسيلة الى تعين بدل هذا الواجب وهو ارجح واولى لقلة الثواب في فعله وكثرة الثواب
في البدل فالترك راجح بالعرض اعني بتوسط رجحان ما هو وسيلة اليه ومقدمته له فلا تكون العبادة
مكروهة بالمعنى المصطلح المقابل لباقي الاحكام الخمسة اذ هو راجح الترك بالذات وعلى الاطلاق فلم يتعلق بها النهي
التنزيهي في الحقيقة وان لم يدل دليل خاص فلا مانع له من الصحة بحمل النهي فيه على النحو السابق واما الذي
نهي عنه صريحا ولم يكن له بدل فهو خارج في الحقيقة عن النوع المامور به ولا يجوز ان يكون في الشرع دليل
على صحته لاستحالة اجتماع الرجحان والمرجوحية ولعدم صحة حمل النهي فيه على ما حمل في الاول لعدم البدل
فان قلنا بان النهي المجرد يدل على التحريم فالامر واضح نقول بالبطلان وان لم نقل بل قلنا انه يدل على المعنى
الشامل للحرمة والكراهة نقول لما فرضنا خروج هذا القسم من تحت النوع المامور به لا يكون عبادة في
الحقيقة بل يكون بدعة فالنهي عنه نهي تحريم لا نهي تنزيه ولنختم هذا الكلام بايراد كلام من الشهيد
الثاني قده وفائدة ظفرنا بها في مجموع لبعض الفضلاء قال قده قال استادنا العلامة الشهيد الثاني قده في بعض
فوائده وههنا فائدة هي ان المكروه ربما يطلق على بعض العبادات والمراد انه بالمعنى المشهور وتصحيح
كون العدم راجحا على الوجود في العبادات مشكل فان العبادة يلزمها ان يترتب على فعلها الثواب

فلا يرد حمل الكراهة على اقلية الثواب بمعنى كون العبادة باعتبار الاحتمال او الاتصاف المذكور اقل ثوابا من غيرها لو لم يكن كذلك بل كانت متصفة بالاجر المذكورة كالصلوة في الحمام مكروهة بمعنى انها اقل ثوابا منها في البيت او في المسجد ومع ذلك التحقيق لا يرد ما قال ان الكراهة بمعنى قلة الثواب توجب كون الصلوة في جميع المساجد والمواضع مكروهة غير المسجد الحرام لانها اقل ثوابا منها فيه

والاحرام فعلها وكانت بدعة فاما ان يترتب على تركها عقاب فلا يعقل كونها مكروها او لا يترتب فيكون ٦٣
مندوبا فلا يتصور على التقديرين ان يكون مكروها ويمكن ان يقال الكراهة في العبادة يرجع الى
اوصافها او مقارناتها ولا بحذور في ان يكون ذات العبادة موصوفة بالوصفين المذكورين و
صفاتها ومقارناتها موصوفة بالكراهة وهذا فيما لم يبدل كالصلوة في الحمام واما فيما لا بدل له كالصلوة
تطوعا في الاوقات المكروهة والصيام كذلك في السفر فغاية ما يمكن ان يقال في ذلك ان لنفس العبادة
ثوابا ولا عقاب لتركها ولترك العبادة من حيث اشتماله على ترك ذلك المقارن او الوصف ثوابا
ولا عقاب على فعله وربما كان في بعض الصور ما يترتب على فعل العبادة من الثواب اقل مما يترتب على
تركها من حيث اشتماله على ترك الوصف المقارن ولاجل تحصيل ذلك الثواب الكثير ربما امر الشارع
بترك العبادة وعلى هذا يلزم ان لا يكون فعل العبادة الصحيحة راجحا على تركها بل ينعكس الامر وفيه
بعد وان يكون الفعل والترك معا مستلزما للثواب وان كان احدهما اقل من الآخر وذلك بعد
ولهذا ذهب بعضهم الى ان الكراهة هنا بمعنى كونه اقل ثوابا وفيه نظر من وجهين الاول انه يلزم
على هذا ان يكون قلة الثواب بهذا المعنى مساوقا للكراهة مساوقا للكراهة وليس كذلك فانه ربما
تكون العبادة كالصلوة في البيت اقل ثوابا من الصلوة في المسجد ولا تعد تلك العبادة مكروهة
اتفاقا الثاني انه لو كان بمعنى قلة الثواب لاستبعد نهي الشارع عنه وترجيح تركه على فعله كما يستفاد
من الاخبار وكلام الفقهاء وذهب بعضهم الى ان العبادة المكروهة باطلة كالمحرمة ولو قيل بان
المكروه ما فيه منقصة وحط مرتبة كما يستفاد من كلام شارح المختصر وان لم يساعده التعاريف
المشهورة ويرد على هذا التقسيم امور احدها مكروه العبادة لكن دفع الاشكال على ما يظهر
بالتامل الدقيق كلامه دفع مقاله وقال الشهيد قدس سره في التمهيد بعد تقسيم الحكم الشرعي الى الخمسة

المشهورة

وقد علم ما في صورة اجتماع الامر الايجابي معه ومع الندب ومع الاباحة بل صورة اجتماع الامر الندبي مع
الايجابي والندب والاباحة والكراهة والتحريم فهذه ثلث عشر صورة

المشهورة ويرد على هذا التقسيم امور احدها مكروه العبادة كالصلوة في الاوقات المكروهة فان الفعل
راجح بل مانع من النقيض مع وصفه بالكراهة المقتضية لرجحان الترك ومن ثم قالوا ان المراد
بمكروه العبادة ناقص الثواب و زاد بعض متاخري الاصوليين امرا سادسا سماه خلاف الاولى
هربا من الاول وهو حسن وح فلا ينافي اتصاف الفرد المرجوح من العبادة باصل الرجحان فان
مرجوحيته بالاضافة الى غيره من افرادها الذي هو اولى منه وان اشتركا في اصل مصدرية الرجحان
وهو اولى من تسميته مكروها لرجحان فعله في الجملة ولا يندفع الاول الا بذلك انتهى كلامه رفع مقامه
٦٤ قال شارح المختصر الثاني من احكام المكروه انه يطلق على معنيين اخرين غير ما تقدم احدهما الحرام
كثيرا ما يقول الشافعي انا اكره هذا ثانيهما ترك الاولى يقال ترك صلوة الضحى مكروها وان لم يرد عليه
نهي لكثرة الفضل فيها فكان في تركها حط مرتبة وانت بعد احاطتك باطراف الكلام تعلم ان ما
حققناه من معنى الكراهة بالمعنى المصطلح وبمعنى قلة الثواب يرفع الاشكال ويسقط الاستبعاد
واما حمل الكراهة على ما فيه المنقصة وحط المرتبة فان كان الحط والنقصان في الوجود بالنسبة الى العدم فيكون
العدم راجحا فيبقى الاشكال بحاله مع ان المفروض كون ما فيه المنقصة منهيا عنه فلا بد من التوجيه وان
قيس النقصان بالنسبة الى فرد اخر من العبادة كقياس الصلوة في الحمام الى الصلوة في المسجد مثلا فح
يرد على هذا التوجيه ما يرد على حمل الكراهة على قلة الثواب ويدفع بما يدفع هو به وقس على هذا ما يرد على
زيادة القسم السادس الذي نقله الشهيد قدس سره مع ان زيادة هذا القسم مستلزمة لان يجعل الواجب و
المندوب في التقسيم على غير معناهما بان يخصصا بما ليس له مرجوحية بالنسبة الى فرد اخر من نوعه
فتنتشر القسمة وتخرج عن الضبط قوله وقد علم اه اعلم ان المصنف افتتح البحث ببيان عدم جواز
الاجتماع اجتماع الامر والنهي وفصل اولا الامر وقسمه الى الوجوب الحتمي والتخييري وقابلهما بالنهي التحريمي
ثم ذكر حكم النهي التنزيهي وختم الكلام بما يدل على حال اجتماع الوجوب مع باقي الاحكام والندب مع

ناصه وهو اصطلاح متأخرهم فابقاء عدم الكره الى المضيق زمانه وعرفهم
نور لله

مع غيره وقد انهى الصور التي علم حكمها من كلامه ثلث عشرة صورة ولنبسط الكلام وان كان المطلب
على طرف الثمام تسهيلا للمبتدي فنقول الاحكام الشرعية خمسة واذا عد الواجب التخييري على حدة تصير ستة
وقد بينه المص في اول كلامه وادرج مع الحتمي في اخر الكلام حيث قال الامر الايجابي معه فصور اجتماع
كل من الستة مع نفسه وغيره ترتقي الى ست وثلثين صورة بعضها مكرر كاجتماع الوجوب الحتمي مع
التخييري واجتماع التخييري مع الحتمي وبعد حذف المكرر يبقى احدى وعشرون صورة ولنفصل الجميع وهو هذه
الاولى الوجوب الحتمي مع نفسه كما اذا نذر صلوة الجمعة على القول بوجوبها العيني الثانية مع الوجوب
التخييري كما اذا نذر هذه الصلوة ايض على القول الاخر الثالثة مع النهي التحريمي وهذه هي الاولى التي ذكرها
المص ان تعلقا بامر شخصي وان تعلقا بكليين فهي الثالثة في كلامه والاولى ان يجعل الصورة الاولى صورتين
باعتبار المتعلق الشخصي والكلي او يتعرض لحال الكلي والشخصي في الصور الاخرى ايض والظ انه انما
لم يتعرض لان حال البواقي يعلم مما ذكره اذ المتعلق عنده في تحقيقه هو الشخص وان تعلق الامر على الظ
بالكلي كما صرح به الرابعة مع النهي التنزيهي وهي الرابعة في كلام المص الخامسة مع الندب كالصلوة
اليومية في المسجد السادسة مع الاباحة كالصلوة اليومية في البيت وهاتان مما علم من كلام
المص السابعة الوجوب التخييري مع الحتمي وهي الثانية بعينها الثامنة مع نفسه كما لو نذر ان يصوم
كفارة رمضان في احد المواضع الشريفة والمص اشار الى اجتماع كل من الوجوبين مع نفسه ومع
الاخر بقوله اجتماع الامر الايجابي معه وصوره اربع وعد الجميع صورة واحدة التاسعة مع النهي التحريمي
وهي الثانية في كلامه العاشرة مع النهي التنزيهي وهي الخامسة في كلامه الحادية عشر مع الندب كصلوة
الجمعة في المسجد على القول بالتخيير الثانية عشر مع الاباحة كظهر يوم الجمعة في البيت وهذان القسمان
يعلم حالهما من قوله واشار اليهما والى الخامسة والسادسة بقوله ومع الندب ومع الاباحة وعد الاربع
ثنتين الثالثة عشر النهي التحريمي مع الوجوب الحتمي وهي الثالثة بعينها الرابعة عشر مع التخييري وهي التاسعة

الخامسة عشر

الخامسة عشر مع نفسه كالزنا بالحائض السادسة عشر مع التنزيهي كالزنا تحت السماء لورود النهي عن الجماع
السابعة عشر مع الندب ولا يجوز عند المص لدلالة ما يدل على عدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة عليه
ايض وعلم حالها من قوله ايض الثامنة عشر مع الاباحة والظ ان حالها كسابقها عند المص التاسعة
عشر النهي التنزيهي مع الوجوب الحتمي وهي الرابعة العشرون مع التخييري وهي العاشرة الاحدى والعشرون
مع الندب والظ ان حالها كحال الصورة السابعة عشر عند المص الرابعة والعشرون مع الاباحة كالاكل
المباح في السوق الخامسة والعشرون الندب مع الوجوب الحتمي وهي الخامسة والمص تعرض لها مرتين
حيث قال اولا وقد علم اجتماع الامر الايجابي معه ومع الندب وجعلها صورة واحدة ثم قال بل اجتماع
الامر الندبي مع الايجابي وجعلها صورة اخرى السادسة والعشرون مع التخييري وهي الحادية عشر
السابعة والعشرون مع النهي التحريمي وهي السابعة عشر الثامنة والعشرون مع النهي التنزيهي
وهي الثالثة والعشرون التاسعة والعشرون مع نفسه كالنافلة في البيت الثلثون مع الاباحة
كالنافلة في المسجد لو لم يرد نهي عنها الاحدى والثلثون الاباحة مع الوجوب الحتمي وهي السادسة الثانية
والثلثون مع التخييري وهي الثانية عشر الثالثة والثلثون مع النهي التحريمي وهي الثامنة عشر الرابعة
والثلثون مع التنزيهي وهي الرابعة والعشرون الخامسة والثلثون مع الندب وهي الثلثون السادسة
والثلثون مع نفسه كالاكل المباح في البيت ثم اعلم ان الاحكام الخمسة كلها متضادة فلا يمكن
اجتماع كل مع الاخر من وجه واحد لئلا يلزم اجتماع الضدين او التكليف بالمحال وليست الضدية مختصة
بالوجوب بكلا معنييه والحرمة والكراهة فاتصاف الصلوة الواجبة بالاباحة يحتاج ايض الى
توجيه والظ ان المص ايض لا بد ان يتمسك في التوجيه بان يقول المتصف بالوجوب ذات الصلوة
والمتصف بالاباحة هو الوصف اعني ايقاعها في البيت وان الايقاع امر مغاير للشيء الواقع و يقول

[illegible]

تتميم فان قلت كيف حكمت ببطلان العبادة عند فردها المأمور به والمنهي عنه وحكمت باستثنائها عن بقية افراد المأمور به في تعلق الامر ... في المأمور به ... المنهي عنه مثل الصلوة في الدار المغصوبة يكون صحيح ويكون كل غصب منهيا عنه الا الصلوة اذا كانت غصبيا ويجوز ... كل صلوة مأمور بها الا اذا كانت غصبيا ... قولنا كل غصب منهي عنه الا اذا كانت صلوة قلت هذا احتمال لا يخ عن قرب ... صحة الصلوة المذكورة مثل قوله ان الارض ... ولعل الوجه فيه ان تعلق الامر بمثل العبادة المذكورة بطريق التخيير ... وتعلق النهي بها بطريق الحتم والعين فيكون استثناؤها ...

الموصوف بالوجوب نفس الصلوة الواقعة في البيت فح لا احتياج له الى توجيه آخر ولا اتصاف الصلوة بالكراهة اذا وقعت في الحمام ثم ان الوجوب بالنذر بحسب النوع مخالف للوجوب الذي يفهم من امر الشارع فالقول بان مثل صلوة الجمعة المنذورة محل لاجتماع الوجوب العيني مع نفسه لا يخ عن تسامح الا ان يراد ان الحصة من جنس الوجوب المتحققة في ضمن نوع قد اجتمعت مع مثلها في ضمن نوع آخر فالمقام حقيق بالتأمل قوله ره تتميم آه لما كان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا متعلقا بالافراد حقيقة عند المص كما مر وكان اجتماع الامر والنهي محالا عنده مطلقا فلا بد من الجمع اذا ورد في الشرع ويمكن بطريقين اما بتخصيص المأمور به باخراج الفرد المندرج تحت المنهي عنه عنه فلا تكون الصلوة في المغصوب مأمورا بها مثلا او بتخصيص المنهي عنه فلا يكون في المغصوبة حراما وقد يتجه الاول فيما ههنا من جهة الترجيح وقرب الثاني خصوصا مع ضم ما دل على جواز هذه الصلوة فلا يخ ما حكم على دلالته عن النظر اذ الحكم من الشارع على مالكية الناس وبيانه احكام غصب الارض ابطال هذه الدلالة وكونها مما لا يدل على صحة الصلوة وعدم تعلق الغصب بها وقوله لعدم نقل الخلاف يؤذن بعدم اعتبار خلاف الفضل ره والعجب منهم اذ يعتدون بخلاف آحاد المتأخرين ولا يعبأون بمثل الفضل ره مع ان الفضل المتقدم قوله ولعل الوجه آه لا يخفى ان المكلف يمكنه الخروج عن عهدة الحكمين يقينا باختيار فرد من الواجب لم يرد اخلاؤه تحت المنهي عنه فيكون واجبا او مستحبا على اختلاف الرأيين في وجوب الاحتياط وعدمه واما الحكم بالبطلان والفتوى به بمجرد ما قاله المص من الاهتمام فلا ارى له وجها قوله ره لان ترك الواجب آه لا نسلم ان ترك مثل هذا الواجب الذي يحتمل الوجوب لمعارضته مع التحريم مفسدة بل نقول المترتب على فعل الواجب هو النفع والمترتب على تركه عدمه اولا وبالذات وما كان يلزم مع العلم بالوجوب عدم الاعتناء والتهاون بل الاستخفاف في بعض الاحيان يترتب عليه المفسدة

وانا نجيب

والقوم ... ينبغي عليه ان كل امر ورد بين الوجوب والتحريم رجح الشرع جانب الكف عنه كصلوة الحائض في ايام الاستظهار وكف الصوم ... ٣٥
المستبهين ... وقال السيد في الذريعة ... ان يقبح من المكلف جميع افعاله ...
بان ... سبيل الغصب ان لم يخرج عنه بنية التخلص ... الخروج ...
... المجامع ... بنية التخلص ... بطلان الصلوة في الدار المغصوبة ...
... التمييز بين الصلوة وغيرها ... شرطها ...
بنية الوجوب او ليس من شرطها ... ثم قال فاما الصلوة في المغصوبة ...

والمانع يحصل فغايته ما نسلم هو عدم النفع قوله ره بل ما اورده آه سيجيء من المص في ذيل الجمع عن القسم الثالث من اقسام الادلة العقلية ما يدل على استحباب التوقف عند التعادل فكيف يحكم بالبطلان بعنوان القطع هنا قوله ره والفقهاء آه كيف يصير هذا الترجيح سببا للحكم والافتاء بالكف فيما سكت الشارع عن الترجيح فيه الا عند من يفتي بالاستحسانات نعم يمكن جميع ما ذكره مصلحا للترك في مثل هذا الواجب والاحتياط غيره ولا كلام فيه واما الافتاء فالتوقف لا غير قوله وقد قيل آه تقرير ان الاحكام بينها تضاد فلا يجتمع اثنان منها في محل واحد مع اتحاد الجهة واما مع اختلافها فلا مانع منه عقلا ونقلا ولا فرق في هذا بين الواجب الكفائي وغيره كما مر مفصلا فغرض القائل لا يخ عن نظر ويمكن علم النية بخروج الشيء عن كونه عبادة فح لا يلزم اجتماع حكمين من الاحكام فيها ويجيء خطائه قوله ويظهر من كلامه آه يظهر من كلامه انه اعم مما نحن فيه اذ مثاله الاول والاخير يدل على تحقق حكمين في شيء بطريق التبادل والوسط يدل على اجتماعهما معا مع اختلاف الجهة ولهذا قال سيما في مثاله بالقعود قوله ره وكلام الثاني آه الذي ظهر من كلام السيد رضي الله عنه هو ان غرضه ان بعض العبادات يكون الغرض الاصلي منه نفس تحققه سواء وقع بعنوان العبادة او خرج عن هذا العنوان وقسم من هذا البعض يجوز الاستنابة فيه مثلا يجب على الحاج ذبح الاضحية بنفسه او بوكيله فلو فرضنا ان شخصا اجر احدا او غصب عبدا او سكينا فذبح واحد منهما الاضحية باجارة عليه فان هذا الفعل يجزي عنه ولا يكلف بالاتيان بالذبح والتضحية مرة اخرى وهكذا يجب على القاعد على صدر الحي ... ومع ذلك نامره بالانفصال ان ينفصل عن صدره فلو لم ينو الوجوب وانفصل بعنوان الانفصال مع النية ... العبادة ولا جل عدم النية ... لم يخرج عن عنوان العبادة مع ان المكلف لا يجب عليه مرة اخرى القعود والانفصال بالنية في زمان لا يحصل فيه الالم وكذا يستحب لنا ... الطريق فلو فعل بخفض صوت ... ذلك يحصل به

وعلى الكليني في كتاب الطلاق عن الفضل بن شاذان التصريح بصحة الصلوة في الدار المغصوبة حيث قال انا قايل بالخروج والاخراج للمعتدة الرجعية من بيتها كرجل دخل دار قوم بغير اذنهم فصلى فيها فهو عاص في دخوله الدار المغصوبة وصلوته جايزة لان ذلك ليس من شرايط الصلوة لانه منهي عنه صلى او لم يصل انتهى كلامه وغرضه ان اذا كانت الصلوة سببا للنهي عنه فاقترانه للصلوة مفسد لها كالصلوة في الثوب النجس وما كان النهي غير مختص بالصلوة فاقترانه غير مفسد كالصلوة في الثوب المغصوب وذكر امثلة اخرى غيرها ثم اعلم ان هذه المسئلة من المسائل العدلية من علم الكلام اوردها الفقهاء في بعض مسائل هذا العلم فهي من المبادي التصديقية وايرادها في الادلة العقلية ابعد عن بعيد الا انها استدل بها الاكثر على نفي الحكم الشرعي كاصالة براءة الذمة

البحث الرابع اختلفوا في دلالة النهي على الفساد والمنهي عنه على اقوال عدم الدلالة مطلقا نقله في المحصول عن اكثر الفقهاء والامدي عن اكثر المحققين والدلالة مطلقا واختاره ابن الحاجب في المختصر والسيد المرتضى منا لكن قال

الغرض المعتبر عند الشارع ولا يكلف الفاعل بالفعل ثانيا فمعنى قوله وليس من شرطها ان يقع منه بنية

الوجوب بانه اذا كان الفعل واجبا ليس من شرط اعتباره ان يفعل بنية المخصصة اعني الوجوب بل ليس معناه ان الفعل اذا لم يكن واجبا بل مندوبا مثلا يجوز قيام المعصية منه مقام الطاعة واما اذا كان واجبا فليس كذلك لانه اشار بقوله وليس من شرطها النية اصلا الى ان كلما يشترط فيه النية من الواجب والمندوب لا تقوم المعصية منه مقام الطاعة وانما تقوم فيما لم يتحقق فيه امر من الثلثة المتقدمة وهي التولي بنفسه ونية الوجوب ومطلق النية وانما خصص نية الوجوب ثم عمم النية لان قيام المعصية مقام الواجب ربما كان اخفى عند العقل فتفطن لانه في هذا الكلام ليس بصدد التعرض لاجتماع حكمين من الاحكام في محل واحد كاجتماع الندب مع الحرمة او الواجب الكفائي معها فقيد بقوله التعرض اذ لا مانع عند العقل ان يقول الشارع اوجبت عليك الصلوة وحرمت عليك الغصب فان صليت في المغصوب اجزأت عنك واعاقبك على الغصب في المفروض عدم وجدان المنع من الشارع قوله في ٦٩

دلالة النهي على الفساد

اختلفوا في دلالة النهي او تفصيل المذاهب على ما ذكره بعض الفضلاء هو الدلالة مطلقا اي في العبادات والمعاملات لغة وشرعا وعدم الدلالة كذلك والدلالة شرعا لا لغة فيهما وهذا هو مختار ابن الحاجب والسيد والدلالة شرعا ولغة في العبادات وعدم الدلالة مطلقا في المعاملات وهذا مختار قوم منهم المحقق صاحب المعالم والدلالة في العبادات شرعا لا لغة ونسب هذا القول الفاضل الجواد في شرح الزبدة الى اكثر اصحابنا وبعض من نفي الدلالة مطلقا قال بدلالته على الصحة وتصدي ابن الحاجب لنقله ونقضه وعبارة المصنف توهم نسبة القول الاول الى ابن الحاجب وان القايل بان الدلالة فيهما شرعية هو السيد منا وعلى اي تقدير يظهر من السيد انه لا يقول باستحالة توجه الامر والنهي الى الشيء الواحد ولهذا منع دلالة النهي على الفساد لغة وجعل الدلالة لاجل الاصطلاح الشرعي ولو كان مستحيلا عقلا

كيف يمكنه

ان دلالته على الفساد شرعا لا لغة واختاره الشهيد في قواعده والمحقق الشيخ علي في شرح القواعد بشرط عدم رجوع النهي الى وصف غير لازم واختاره بهذا الشرط فخر الرازي في المحصول ونقله في الموجز عن الشافعي ونقله الامدي عن اكثر اصحاب الشافعي واختاره ابو الحسين وهو القول الثالث التفصيل وهو الدلالة في العبادات لا في المعاملات وهو مختار المحصول منهم والعلامة والمحقق وكثير من المتاخرين منا والحق ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقا فههنا مقامان الاول ان النهي يقتضي فساد ما تعلق به من العبادات

كيف يمكنه منع الفساد لان الاستحالة ملزومة للفساد ولا تتحقق بدونه والظاهر ان الشيخ الطوسي ايضا موافق للسيد وليس عندي العدة حتى احكم بعنوان الجزم فقول صاحب المعالم في المسئلة الاولى الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا محل نظر وتامل وغرضه
٧١ من الشيء الواحد الواحد الذي له جهتان اذ هو محل النزاع كما صرح به نعم السيد والشيخ كما فرقا بين المسئلتين بل اقتصرا على هذه المسئلة وتفصيل الاقوال فيهما والترجيح بينها واختار السيد
٧٠ من بين الاقوال المذهب الذي نسب اليه وهذا لا يقتضي ان يكون قايلا بامتناع توجه الامر والنهي الى الشيء الواحد ثم ان المصنف وبعض من سبقه عقد المسئلتين والمقام حقيق بالتامل وان شئت التفصيل والتوضيح فاعلم ان فعل المكلف اما ان يكون مندرجا تحت حكم الشارع بجواز الفعل بمعنى ان امر الشارع سواء كان للوجوب او الندب او الاباحة يشمل فعل المكلف بعمومه او بخصوصه او لا يشمله الثاني لو نهى الشارع عن مثل هذا الفعل فلا شك في انه لا يكون عبادة وان كان بصورة العبادة كالصلوة في يوم وليلة بقصد التقرب لا هو بصوم وصلوة وكذا لا يكون معاملة شرعية يترتب عليها الاثر وعلى الاول يكون منهيا عنه ومرخصا فيه باعتبارين ويكون مندرجا تحت القاعدة السابقة اي جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ويجري فيه ما تقدم من الكلام حرفا بحرف ولا فرق بين كونه منهيا عنه بنفسه او بجزئه او بوصفه اللازم او المفارق اما الاول فظ واما الثاني فلان بجزء الشيء مامور به واما الثالث فكقولنا لا تقرأ جهرا في القراءة المامور بها بالامر المطلق وهي الشيء منهيا وفي حكمه لا تجهر في الظهر لانه يرجع الى قولنا لا تقرأ جهرا واما الرابع فكقولنا صل ولا تصل في المغصوب وهذا هو الذي ينبغي ان يعنون بقولنا النهي عن العبادة او المعاملة هل يستلزم الفساد او لا واما النهي عن الشيء لخارج المفارق فكانه لا شبهة في عدم اندراجه في عنوان المسئلة الا على تقدير كونه العبادة او المعاملة فردا للمنهي عنه ايضا كما انها فرد للمامور به كالصلوة في المغصوب

والدليل عليه ان المنهي عنه لا يكون مرادا ومطلوبا للمكلف والعبادة الصحيحة واجبة ومندوبة تكون مرادا ومطلوبا للمكلف فلا يكون المنهي عنه عبادة صحيحة الى ان قال ثم ان النهي قد يرجع الى نفس العبادة كالنهي عن صلوة الحائض وقد يرجع الى جزئها كالنهي عن قراءة العزائم في الفريضة بناء على جزئية السورة وقد يرجع الى وصف لازم كالنهي عن الجهر في الفرائض النهارية وقد يرجع الى امر مقارن غير لازم كالنهي عن قول آمين بعد الحمد وعن التكفير ووضع اليمين على الشمال

على تقدير تعلق النهي بالغصب لا الصلوة فان الصلوة في المغصوب فرد للغصب ايضا كما قال المصنف في المسئلة

السابقة اذا عرفت هذا فنقول النزاع لما فرض متعلق الامر والنهي في المسئلة الاولى كليين يكون بينهما

العموم من وجه وسكت عن العموم المطلق وكان في تلك المسئلة متعلق النهي على الظاهر امر غير العبادة كالغصب

ومتعلق الامر نفس العبادة كالصلوة وقد جمعهما المكلف عقد هذا البحث لبيان حال العموم المطلق وهو

ان يكون المامور به على الظاهر طبيعة كلية تعلق النهي بفرد خاص منها او بجزء منه او بفرد معروض لوصف

لازم او مفارق فظهر ان مثل التابين في آخر الحمد والنظر الى الاجنبية ينبغي ان يذكر حالهما في البحث

تطفلا او يعقد لامثالها مبحث منفرد ولقد ينبغي ان عنوان المصنف ذكره في السابقة حال الصلوة في الحمام

ولا ريب ان المنهي عنه في هذا المثال اخص من المامور به مطلقا فيا ليته لم يخصص محل النزاع في اجتماع

الامر الايجابي والنهي التحريمي بكليين بينهما العموم من وجه بل يعمم حتى يشمل عنوان هذه المسئلة ثم

يحتاج هو ومن يحذو حذوه الى بيان ان النهي محل الفساد في المعاملة مع القول بدلالته عليه في العبادات ان

يبين ذلك لانه محل خلاف معروف ولا يظهر حاله من المسئلة السابقة لان استحالة اجتماع الوجوب

والحرمة بل الاباحة والحرمة لا يقتضي الا حرمة المنهي عنه وهو عين الفساد في العبادة او يستلزمه لاستلزام النهي الفساد

لزوما بينا واما في المعاملة فجواز اجتماعه مع التحريم عند المصنف كما سيجيء وكانه كان مقصوده هذا

البيان ولكنه عقد المسئلة كما ترى اقتفاء لاثر القوم قوله رة والدليل عليه ان المنهي عنه قد

اومانا الا ان محل النزاع هو النهي الذي تعلق امر به ونهي عنه ايضا قال الفاضل الجواد قدس سره واعلم

ان الخلاف في كون النهي يقتضي الفساد او الصحة ليس خلافه في النهي مطلقا وانما هو في المنهي عما امر

به الشارع او ندب اليه فهذا هو محل الخلاف في كونه يقتضي الفساد او لا فالنهي عن الزنا

وشرب الخمر واكل الميتة ليس محل الخلاف اذ لا فساد ولا صحة بمعنى انها عبادة واصلا

الكلام ماخوذ

في الصلوة ونحو ذلك واقتضاء النهي الفساد في الثلثة الاولى لاتحاد الكل والملزوم مع فساد الجزء واللازم ظاهر العقل واما القسم الاخير فقد وقع الخلاف فيه بين فقهائنا فبعضهم يقولون ان النهي عن مثل هذه الامور يوجب فساد العبادة الواقعة هي فيها او المجتمعة معها اذ هذه امور خارجية ومغايرة للعبادة ولا دليل على استلزام فسادها لفساد العبادة

الكلام ماخوذ من الذريعة اذا عرفت هذا فنقول المصنف ان المنهي عنه لا يكون مرادا اليس الغرض منه

الامتثال الصلوة امر بها امرا مطلقا ونهي عن فرد خاص منها فنقول ان اردت ان هذا الفرد المنهي

عنه بعينه من حيث هو منهي عنه ليس مراد المسلم سواء كان جهة النهي نفس هذا المعين او

الوصف اللازم او المفارق وبالجملة ذات المعروض بنفسها او مع تحقق الوصف وحين تحققه

ولكن المامور به هو الطبيعة المطلقة او الفرد من حيث الذات اذا امكن انفكاكه عن الوصف

الذي تعلق النهي به لاجله فاذا فرضنا ان المكلف اتى بالفرد المنهي عنه فلم يات بالمامور به اذ

ليس هذا الفرد مامورا به اصلا واتى بالمامور به في ضمنه اعني الطبيعة الكلية او الفرد لامكان انفكاكه

عن الوصف الذي نهي عنه لاجله هذا ولكن الانصاف ان في مثل هذه الصورة اعني الامر المطلق و

النهي عن فرد خاص الظاهر تقييد النهي للامر وافادته ان المامور به هو الطبيعة بشرط عدم تحققها في

ضمن هذا الفرد الخاص الا ان يكون هناك قرينة قوية على ان المط تحقق الطبيعة ولو في ضمن المنهي عنه

والحاصل ان المانع العقلي مفقود ولهذا يصح ان يقول الآمر بعد الاتيان بالفرد المنهي عنه انك وان عصيتني

ولكنك اتيت بمطلوبي وهو الطبيعة او الفرد المعروض للوصف لجواز الانفكاك وهو مطلوبي بنفسه

اذ عروض العارض مانع من تعلق الامر به من حيث هو معروض العارض واما تعلقه بذاته فلا مانع قال المحقق

الفاضل المدقق في حاشية المعالم عند استدلال المصنف على ان النهي يدل على فساد المنهي عنه في العبادات

لعنوتهما بقوله لان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مرادة للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة

مرادا وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال

والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا انه لا يخفى ان فيما امكن انفكاك المامور به عن المنهي عنه

يمكن ان يكون الفرد المنهي عنه مرادا من حيث اشتماله على مصلحة في الجملة وان كان منهيا عنه من حيث

والامر يقتضي الاجزاء اجماعا ممن يعتد به وبعضهم يقول بفساد العبادة بفسادها وكان الوجه فيه انه يفهم من النهي ان عدم المنهي عنه من شرائط تحقق العبادة الشرعية ووجوده مانع منه فلا يمكن تحقق العبادة مع وجوده

اشتماله على المفسدة انتهى اقول لا يخفى ان هذا الدليل باي تقرير كان يفيد استحالة كون المنهي عنه مامورا
وعلى تقديرها يقتضي النهي الفساد لغة وشرعا اذ الفساد في العبادة عبارة عن عدم موافقتها الملاقي به لارادة
الآمر سواء كان الشارع او غيره ولا شك ان المنهي عنه غير موافق للارادة وفي العبادة عن عدم سقوط
القضاء ولا ريب ان الاتيان بالمنهي عنه غير مسقط له سواء كان الآمر به الشارع او غيره وفي الصحة
والفساد بمعنى الموافقة وعدمها من اللوازم العقلية للامر والنهي ولا دخل للغة والشرع في هذا
اللزوم ولاجل هذا استدل به صاحب المعالم كما نقلنا على دلالة النهي على الفساد لغة واما ما ذكرنا
علامة الزبدة وشرحها حيث استدلا فيهما بالدليل المنقول على الفساد شرعا ثم قالوا انه لا يدل
على الفساد لغة فلان الفساد معناه عدم ترتب الاحكام الشرعية المقصودة من ذلك الشيء كسقوط
القضاء او موافقة الامر بالعبادة وحصول الملك بالبيع ووقوع البينونة بالطلاق ونحو ذلك
والظاهر ان ذلك لا يناسب وضع اللسان اذ هي احكام شرعية لا يعقلها العرب فلا تصح مقصودة لهم في
وضع النهي على ان العرب قد نهى عن الطاعات المعتبرة شرعا والاسباب الشرعية وتعتقد ان ذلك نهي
حقيقي وح فلا يمكن القول بوضع لفظ النهي لذلك انتهى لانه ان اراد ان الفساد مدلول مطابقي او تضمني
للنهي فالدليل الذي استدل به لا يدل عليه وان اراد انه لازم للنهي الدال على تحريمه فسلم ولكنه لازم عقلي
للتحريم فيدل النهي عليه لدلالته على التحريم لغة وشرعا وليس للوضع الشرعي مدخل في ذلك ومقصود
صاحب المعالم ان الدليل يدل على لزوم الفساد للنهي سواء كان المستعمل الشارع او غيره من اهل اللغة
وليس غرضه ان الشارع عبر اللفظ المعنى بلزوم للفساد واللغوي اعم فعلى ذلك لان التحريم المدلول
للنهي والوجوب المدلول للامر بحسب الوضع اللغوي عند هؤلاء الفضلاء ليس امرا مغايرا للوجوب
والتحريم الشرعيين نعم منشأ الشارع عين العقاب او ملزومة له ولهذا اكتفوا في دلالة الامر والنهي

ولعصر عين اللغوي بالوضع اللازم

على المعنيين الشرعيين

والحق ان العبادة اذا كانت بحيث قد علم من دليل شرعي جميع اجزائها وشرائطها وموانعها ولا يكون المنهي عنه شيئا منها
فالنهي لا يقتضي فساد العبادة المقارنة للمنهي عنه للامر واما مع عدم ذلك فالظاهر ان المنهي عنه من موانع حقيقة العبادة شرعا

على المعنيين الشرعيين بدلالتهما عليهما لغة واستدلوا عليه بعرفية العقلاء من اهل اللسان دلالتهما
وفاعل المنهي عنه وهكذا حال الصحة والفساد وكون الصحة موافقة الامر بالعبادة لكون ان الامر اذا
كان الشارع يكون امتثالا عبادة وكون الفساد مخالفة الامر بالعبادة لكونه هو الناهي لا يقتضيان
ان يكون معنى الصحة والفساد اللازمين لامتثال الامر وارتكاب النهي مغايرا للصحة والفساد اللغويين

والحاصل ان الشارع اذا استعمل اللفظ في المعنى اللغوي وكان له لازم عقلي او عرفي فاكتسب المعنى
او اللازم بسبب استعماله خصوصية كاتصاف الوجوب والصحة مثلا بالشرعي لا يقتضي ان المعنى معنى
شرعي ولا اللازم انه لازم للمعنى الشرعي قال بعض الفضلاء ليس معنى الدلالة شرعا الا انه في استعمال
الشارع يستفاد منه ذلك لا غير الشارع من اهل اللغة بل معناه على ما صرحوا به ان ذلك بوضع الشارع
وتعيينه لا بمجرد استعماله فان لازم المعنى اللغوي بحسب استعمال الشارع معنى لغوي اخص مع ادنى
تخصيص واما نهي العرب عن الطاعات المعتبرة واعتقادهم ان ذلك نهي حقيقي فلا يدل الا على ان
الطاعات اذا اتى بها تكون فاسدة عندهم وهذا لا يدل على كون اللازم لنفس مدلول النهي مختلفا
(الفساد)
بحسب الشرع واللغة نعم الفساد في المعاملة ليس مدلولا للنهي التحريمي عنها لا لغة ولا شرعا قوله
والحق ان الشرطية واخواتها اما ان تكون معلومة وجودا او عدما واما ان تكون مشكوكا فيها
الاول والثاني يعلم حالهما في اقتضاء الفساد وعدمه مما مر ومما ذكره المصنف هناك واما الثالث
وهو صورة الشك فالظاهر الحاقه بالقسم الاخير في عدم الاقتضاء اعني المنهي عنه الذي
لا اختصاص له بالعبادة كما يجيء اذ المفروض الاتيان بجميع ما امر به والقول بان المامور به
هذا الفعل بشرط مقارنته لترك امر آخر كقراءة الفاتحة مثلا بشرط ان لا يقرأ في اخرها آية
غير بين فصل يحتاج الى البيان ولكن الاحتياط يقتضي عدم الاجتزاء بعبادة وقع فيها ما نهي عن ايقاعه فيها

اذ جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها انما يعلم من الاوامر والنواهي فليس لاحد ان يقول ان النهي انما يدل على حرمة المنهي عنه ولا يستلزم فساد العبادة كما انه
ليس له ان يقول ان الامر انما يدل على وجوب المامور به في العبادة ولا دلالة له على جزئيته للعبادة او شرطيته ولو صح هذا القول لانسد طريق الاستدلال على بطلان الصلوة
والصوم وغيرهما بترك جل اجزائها وشرائطها كما لا يخفى

قوله ره اذ جميع اجزاء العبادة اه ان اراد ان مجرد الامر بشيء في عبادة او النهي عنه فيها يعلم الجزئية
والشرطية والمانعية فهو مم اذ لا دلالة للصيغة عليه لا مطابقة ولا غيرها وان اراد ان هذه الامور
تستفاد من الاوامر والنواهي الدالة عليها باحدى الدلالات فمسلم ولا ينفعه قوله فليس لاحد ان
يقول اه كما الذي منع من ان يقول احد ان الامر بشيء و في شيء وان دل على وجوب المامور به فلا يدل
على كونه جزءا او شرطا قوله ولو صح هذا القول اه نقول ان كانت الجزئية والشرطية مفهومتين من الامر
الدال عليهما فلا نزاع في بطلان الكل ~~[illegible]~~ والشرطية بسلب الجزء او الشرط وان اراد كونهما
مفهومتين من مجرد الامر بهما في الصلوة والصوم مثلا فنمنع الفهم كما مر ونقول ببطلان الاستدلال على
بطلان الصلوة والصوم بان المكلف ترك ما امر بايقاعه فيهما وهل هذا وامثاله الا من افراد المتنازع
فيه قوله ره الاول استدلال العلماء اه قوله حال الناهي قد استدل بهذا الدليل على كون الفساد مدلولا
شرعيا وتقريره ان العلماء اي الصحابة والتابعين وبالجملة المعاصرين للائمة ع اذا لاحظوا النهي عن شيء حكموا
بفساده اي عدم ترتب الاثر عليه ولا ريب ان الفساد بهذا المعنى ليس مدلولا مطابقيا ولا تضمنيا للنهي فبقي
ان يكون لازما شرعيا بمعنى ان الشارع جعل التحريم ملزوما للفساد وطريق العلم بهذا الجعل هو ان
يحكم في معاملة نهي عنها انها لا يترتب عليها اثرها وهكذا الى ان يعلم اللزوم في عرفه او يصرح بانه جعل
التحريم ملزوما للفساد ثم لما كان هذا اللزوم امرا جعليا لا عقليا فيمكن تخلف الملزوم عن اللازم فيصح
في بعض الموارد ان يصرح بترتب الاثر مع النهي وبعض استدل به على كون الفساد مدلولا لغويا للنهي
وحاصله ان هؤلاء العلماء من اهل اللسان اتفقوا على حملهم النهي عن الشيء على فساد المنهي عنه يدل على انه
في لسانهم يدل عليه [illegible] وهو من الذين يقولون بالدلالة شرعا الواجب الذي يقتضيه عرف الشرع
في نهي الله سبحانه ورسوله عليه وآله السلام ان يقتضي بالظاهر فساد المنهي عنه وان لا يتعلق به الاحكام

التي تتعلق بالصحيح

التي تتعلق بالصحيح الا ان يقوم دليل على ان المنهي عنه في هذه الاحكام كالمامور به فيتحقق بذلك اتباع المدلول
النهي واجاب النافون للدلالة لغة وشرعا بانه لا حجة في قول العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه
في محل النزاع على ان الصحابة ومن يليهم ما حكموا بالفساد الا لدليل لا انهم حكموا بالفساد فربما كان حكمهم به من دليل
خارجي دل عليه فهذا الدليل لا يدل على دلالة على الفساد لا لغة ولا شرعا والحق ان بالتتبع يحصل
ظن قوي بان الاصل فيما نهي عنه عدم ترتب الاثر لورود المناهي المجردة عن قرينة ودليل خارجي ثم تصريح
المعصوم بعدم ترتب الاثر عليها اذا عرفت هذا فاعلم ان المص نفى الدلالة المطابقية والتضمنية
بقوله وليس الفساد مدلولا للفظ النهي ونفى الالتزامية بقوله ولا تلازم بين التحريم وسلب الاحكام
ثم قال بل الفساد مما يحكم به العقل من ذلك حال الناهي قوله فهذه عبارة مغلقة لا يرجع ظاهرها الى معنى
محصل ولم يقيد الناهي بكونه شارعا ولعل غرضه ان المؤثرات الشرعية لما كان تاثيرها بجعل الشارع
وليست اسبابا عقلية فاذا نهى الشارع الذي يصير الشيء سببا ومؤثرا بجعله عنه يحكم العقل
حكما ظاهريا لا قطعيا بانه لم يجعل ما يعاقب على فعله سببا للاثر بل لغوا وباطلا واما اذا كان الشيء
سببا حقيقيا للشيء اخر فالنهي عنه لا يقتضي عدم ترتب الاثر على المؤثر ولا يحكم به العقل اصلا على الظن
بل غاية ما يستفاد منه حرمة المنهي عنه وكان في الوجه الثاني ناظر المراده من هذا الكلام قوله
لا يجوز تزويج النصرانية هذه العبارة لا تدل على ازيد من حرمة العقد مثل قوله عز وجل ولا تنكحوا المشركات
نعم ان قال الولي بحرمة النصرانية يمكن ان يفهم منه عدم حلية الوطي وهي من الاثار المترتبة على التزويج
وقوله ع لا ينبغي نكاح اهل الكتاب الظاهر منه العقد فلا يدل على الحرمة وفيه فائدة هي ان لفظ لا ينبغي يفهم
منها التحريم بلا قرينة كما يدل عليه سؤال زرارة بعد هذا القول الا ان يدعى وجود القرينة لزرارة
وكذا الكلام فيما فهم من الحديث الذي يليه قوله ومعلوم انه اه اقول من اين علم مع انه قال السيد

في جواب من قال ان النهي لو لم يقتض منه الفساد لم يكن للتحريم دلالة على الفساد فكان لا يعقل من قوله
عز وجل حرمت عليكم امهاتكم الا نحو الاباث فساد هذه الانكحة وبطلانها نحن نقول في التحريم ان يطلق
لا يدل على الفساد مثل قولنا في النهي وانا نعلم فساد نكاح الامهات بغير وضع النهي في اللغة وعلى الجملة بدليل
النهي انظر كيف قبل التحريم ومنع دلالته على الفساد فضلا عن ان يكون الفساد هو المراد منه قوله
نحو خالف لم يكن لم طلاق اقول وجه الدلالة ان نفس الطلاق في الحج اذا كان منهيا عنه كان مخالفا لما امر الله
عز وجل به فلا يدل الا على ان المنهي عنه مخالف للمامور به ولا نزاع فيه انما النزاع في ترتب الاثر على المنهي
عنه وعدمه قوله الثاني ان لزوم الاثار اه هذا الوجه لا يدل على طرف النزاع من الدلالة على الصحة
والفساد بل يدل على ان المنهي عنه لا يعلم حاله فلا يحكم بترتب الاثر وهو معنى الصحة في المعاملة الا
بعد العلم او الظن بكون المنهي عنه سببا عند الشارع الحكم كالمامور به قوله العام ما اه عرف العام
بتعريف اورد على طرده وعكسه لانه ان اريد بالموصول الاجزاء وهي الاثنان والثلثة والعشرة مع
انه ليس بعام وان اريد الجزئيات انتقض عكسا بالجموع المعرفة لانها مستغرقة لجميع اجزائها وجزئياتها
اعني كل واحد واحد مثل المفرد المعرف كما هو التحقيق لا كل جمع جمع وهو الجزئيات فتخرج مع انها من
صيغ العموم وغيره فتخرجنا التحقيق فسر بانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته
فيخرج المثنى وغيره لعدم وضعه للدلالة على الاستغراق بل لمعانيها ويدخل الجمع والمفرد العامان للتعميم
بقولنا اجزائه او جزئياته وكان المصنف نظر الى ان معنى العموم بديهي والغرض من التعريف التفسير
واخطاره بالبال وتمييزه من بين المعاني فقد احسن اذ كثيرا ما نرى من يفهم العموم ويتحير في فهم المقصود
من التعاريف قوله والدليل على العموم في جميع ذلك تبادره الى الفهم انه غرضه من جميع ذلك الملحق
بها كالنكرة في سياق النفي وغيرها لا الملحقات كالنكرة في سياق الشرط وغيرها اذ قوله ان ولدت

بحث العام والخاص

صيغ العموم

٧٧

ولا لا يدل الا على

ولا لا يدل الا على الطبيعة المرسلة لتحقق الفرد المنتشر سواء كان المتحقق في الخارج فردا واحدا او
افرادا كثيرة وسواء كان المولود ابنا او بنتا ولا غير ذلك ولهذا يحصل الظهار بتوليد ولد
وولدين وما زاد ولا دلالة على ما يفيده الكل المضاف الى النكرة وهو المعني بالعام الاصولي فلا بد
في عدمها وكذا الكلام في النكرة في سياق الاثبات وفي سياق الامر وكلام من يحقق بالنعمة
ان كان انشاء للانعام كما اذا قال الملك للفقير انا اعطيناك فاكهة وخبزا وعنده وفي وسعه كل
فاكهة وخبز فلا يبعد دعوى فهم العموم لمقام الامتنان وان كان اخبارا عن نعمه فلا بد من المطابقة
بين الواقع ومدلول اللفظ ان عاما فعاما وان خاصا فخاصا نعم يقتضي مقام الامتنان ان يكون
النعم الممتن بها شانا ومرتبة وههنا يدل التنوين على انه في تحقيقه فاكهة فالله يعلم وقس عليه
قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء هذا مع ان الامتنان قرينة الكلام في الوضع الا ان يكون
غرض من الحق ان مثل هذا يفيد العموم ولو بالقرينة ولهذا جعله المحقق الا اصلا ومثل هذا القول
في الجمع وصيغة الامر اذ المفهوم منه كون كل من المخاطبين مامورا بالاكرام فيلاحظ من يتوجه
اليه الخطاب فان كان ثلثة يجب عليهم ولا تق ان مثل هذا انه عام بالمعنى المصطلح لعدم وضع مثل
هذه اللفظة للدلالة على العموم بل وضع لافادة معناه كما عرفت في المثنى وغيره ثم ان صاحب المعالم
عنون المسئلة بقوله والحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه في قول من يقول بالسلب الكلي
ثم ادعى التبادر في المنكر الواقع في سياق النفي وضم اليه اصالة عدم النقل فقال فالنكرة الواقعة
في سياق النفي للعموم وهو الحق ولعمري لقد احسن حيث لم يدع التبادر في كل ما ادعى عمومه من الصيغ
كما فعله المصنف اذ مثل هذه الدعوى في جميع الصيغ كانها لا تخلو عن مجازفة وليس الغرض انه
لا يقول بالعموم في غير النكرة المذكورة بل المقصود انه استدل فيها بدليل يمكن اجراؤه في امثالها

وان كان الكثير منها يجب عليهم

٧٨

وكقوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم ... ونزل عليكم من السماء ما ليطهركم به ... واخر في سياق الامر كواعتق رقبة ومنها الجمع المعرف باللام او بالاضافة والمفرد كذلك عند الاكثر نقله الامدي عن الشافعي والاكثر واختاره ... ونقل عن ... الفقهاء والمبرد ... عدم الخلاف فيه ... العصري ... المخصص ... الخلاف فيه ... المنكر لا من صيغ العموم و ... الجمع ... الامر كواركعوا واسجدوا والدليل على العموم في جميع ذلك تبادره من الصيغ المذكورة عند التجرد عن القرائن وهو علامة الحقيقة

مما يمكن ان يكون دعوى التبادر فيه ظاهرة جلية كما مر في الشرط وان هذه الدعوى في مجموع ما ذكره المص
خفية بل تكاد تصح اذا اريد بالتبادر المعنى الذي يثبت بالوضع على التجرد عن القرائن وبمفصله
القول ما افاده بعض المحققين فقد لا يخفى ان كون اسماء الشرط للعموم ... كون اسماء الاستفهام للعموم
كقولهم من ابوك واين زيد ومتى القتال فغير ظاهر والذي قيل في توجيهه انه اذا قيل من ابوك
كان بمعنى ازيد ابوك ام عمرو ام بكر الى غير ذلك الى ما لا حد له ذلك احترازا عن التفصيل المتعذر او
التطويل المتعسر اقول فيه بحث لان تناول كلمة من لزيد وعمرو وغيرهما في هذه الصورة ليست في قوة
بل على البدل وليس يحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال واي فرق بين من ابوك وبين ادخل السوق الا في معنى
ادخل سوق الامير او الوزير او غيرهما عدل عن ذلك احترازا عن التطويل ويجرا ان تناوله لمن لزيد
وعمرو فقط لا على البدل الا انه على سبيل التردد دون الجزم وكذا تناولهما بحسب الدلالة
على نحو التردد لا على الاحتمال وفرق ما بينهما فالايراد لا ... عن دقة ومما يحقق ما قلناه انهم
جعلوا معيار العموم صحة الاستثناء وذلك صحيح ههنا مثل قولهم اي عبيدي جاءك الا زيد انتهى
ثم قال واعلم انه قد تقرر عند علماء اهل المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة
في الحقيقة والعهد الخارجي ثم قال والمص قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي
يحمل على الاستغراق دون البرهان وكذا النكرة في سياق النفي انما تدل على نفي الفرد المنتشر او نفي
الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي هو العموم على ما قالوا فعد هذه من صيغ
العموم بمعنى كونها حقيقة فيه سهو لا يخلو عن شيء بل الصواب ان يقال ان العموم اما ان يثبت بنفس اللفظ من
غير قرينة كالكلمات التي للاستفهام والشرط والموصول او مع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى
بالالف واللام ومثل المضاف جمعا او اسم جنس مفردا او مع قرينة في النفي كالنكرة في سياقه

المتعرض

اويثبت العموم

٨٠

٤١

وبعض من انكر عموم المفرد اعترف به في الاحكام الشرعية معللا بان تعيين البعض غير معلوم والحكم على البعض الغير المعين
مما يعقل لان لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تعيين مقدار الكثرة بعض الملائكة اهل البأس ...
و ... الماء ... ... صحة ارادة الجمع

اويثبت العموم عرفا مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات او عقلا
كترتب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما كذا يفهم من المنهاج
اقول والاظهر ان يجعل الموصول مثل المعرف باللام فان الموصول ايضا يجيء للمعاني الاربعة كالمعرف
باللام والمضاف الى المعرفة قال السيد ره في حاشية شرح التلخيص الاقسام الاربعة اعني العهد
الخارجي وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهني جارية في المضاف الى المعرفة على نحو جريانها في المعرف
باللام والموصول انتهى فالتفرقة بين الثلثة تحكم انتهى اقول انت اذا تاملت في هذا الكلام وفيما
ادعاه المص ره من تبادر العموم من مجموع ما ذكره عند التجرد عن القرائن وجدت بينهما بونا بعيدا و
هذه المسئلة كاكثر المسائل الاصولية مما يقضى منه العجب فواحد يدعي التبادر في الكل كما ادعاه
المص ره وواحد يدعيه في البعض منه وفي بعض اخر يضم القرينة وواحد ينكر الوضع مطلقا و
واحد يقول بالاشتراك اللفظي وواحد يتوقف مطلقا وواحد في الاخبار فقط وهم بين عربي عريق
او دخيل بهذه اللغة المعروفة عريق وقد كان التشاجر منذ الفت اصول الفقه الى هذا الوقت وهو
قريب من الف سنة ... وكانوا بالنسبة الينا اقرب منا الى الشارع ولغة العرب يومئذ ما ضاعت
بالخلط فانى للعاقل اللبيب الذي يعتمد على الادلة الاصولية مطلقا هيهات لنفسك جوابا اذا سئلت
في القيامة ولا اقل من ان تقول ان المفترض الطاعة اوجب على العمل بما يؤدي اليه نظري القاصر من
امثال هذه الادلة قوله ره وبعض من انكر عموم المفرد اعترف به في الاحكام الشرعية اه المنكر الاكثر
من البيانيين والاصوليين زعما منهم ان معنى اداة التعريف منحصر في العهد والحقيقة واما الاستغراق
فيفهم من المقامات ثم المعترف ان ادعى ان عند عدم العهد يحمل في كل مقام على الاستغراق ليخرج الكلام
عن الاجمال ويفيد العموم ثم اذ رب مقام يقتضي الابهام والاجمال وان ادعى انه يجب الحمل على العموم في

٨١

امتناع ارادة الماهية والحقيقة [illegible] الاحكام الشرعية
انما تجري على الافراد [illegible] وجودها [illegible]

مقام لا يليق الاجمال بالنسبة الى المتكلم او بالنسبة الى حال المخاطب او اليهما ولا عهد في الواقع وكان المحكوم عليه
الفرد الموجود في الخارج لا الحقيقة من حيث هي الحقيقة من حيث هي موجودة سواء كانت موجودة في ضمن الكل
او البعض فكلامه منجبر صونا لكلام الحكيم عن اللغو وصاحب المعالم عبر عن المبحث هكذا فاعلم ان القرينة
الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منها اي من المفرد المعرف حيث لا عهد خارجي
ومثلها الامثلة المذكورة ثم قال ووجه قيام القرينة على ذلك انتفاء الفائدة الا ان يراد الوجود الحاصل
بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع
او حرمة قال المصنف قيل وانما قال غالبا احترازا عن قرينة العهد والجنسية كقولك لا يستوي
المؤمن والمشرك وعما لا قرينة فيه حيث يكون الحكم على فرد ما صحيحا مفيدا كقولك اعتق الرقبة
المؤمنة انتهى وقال المحقق ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة الحال تدل
على الاستغراق لم يكن ذلك ويظهر منه ومن المعالم ان المعتبر العلم بعدم العهد غاية الامر الظن
بل لا عدم العلم بالعهد الذي يشمل صورة الشك ايضا كما هو في المصنف وهي التي يكون معها
قرينة صحة العهد لا معينة له ثم اقول ان المنكر لعموم المفرد لغة القائل به في الاحكام الشرعية
اما ينكر اختصاصه به كما هو في المعالم واما ينكر ان يكون حقيقة فيه مطلقا وان كان بطريق
الاشتراك فالاول ان قال باشتراكه بين العهد والاستغراق يكفيه ان يقول لما علمنا او ظننا
عدم العهد في كلام الشارع نحمله على المعنى الحقيقي الاخر وحمله على غيره محتاج الى قرينة التجوز وهو
المفروض عدمها ولا حاجة الى المقدمة القائلة بان ارادة الماهية متعذرة وارادة فرد ما لا معنى لها
الا التأكيد لكلامه وتقويته ولا يجوز له ان يقول ان العهد الخارجي غير معلوم فيحمل اللفظ على
الاستغراق لان مع احتمال اللفظ للمعنيين الحقيقيين يصير مجملا ووقوع المجمل في الكتاب

والسنة ليس بعزيز

والسنة ليس بعزيز على انه يجوز وجود القرينة حين الصدور وعدم ظفرنا بها وان قال باشتراكه بينها
وبين الحقيقة من حيث هي فهو ينفي ارادة الاخير لامتناع ارادة الماهية ونفيه العهد الذهني تقويه
ايضا كما سبق ولا يجوز له ايضا القول بالعموم مع الشك في العهد الخارجي لما تقدم فيكون مجملا
عنده ايضا والثاني العلم او الظن بعدم العهد فيحمل على العموم والتقريب كما سبق وان قال باشتراكه
بين الاستغراق والحقيقة فيقول في الحكم الشرعي ان ارادة الحقيقة متعذرة لما مر فيتعين الحمل على
الاستغراق لعدم العلم بقرينة المجاز وهو العهد الخارجي والذهني على انه لا معنى لارادة الاخير لما سبق
وهذا الاحتمال هو المناسب لتعليل المصنف ولكن نطالبه بالقائل فاني ما ظفرت به والثالث ان قال
باشتراكه بين الحقيقة والعهد فيحمل مجازيته على الاستغراق في الاحكام الشرعية بان الحقيقة متعذرة وعدم
العهد معلوم او مظنون والذهني مع انه مجاز لا معنى له فتعين الاستغراق ولا يجوز له التعليل
بان العهد غير معلوم لان مع احتماله يصير اللفظ مجملا كما مر في الاول من الاول وان قال بانه موضوع
للحقيقة لا غير فيحمل على الاستغراق بامتناع ارادة الحقيقة وان كان معنى حقيقيا فيصير اللفظ
دائرا بين ثلثة معان مجازية لا غير فيحمل على الاستغراق بامتناع ارادة الحقيقة وان كان معنى
~~حقيقيا فيصير اللفظ دائرا بين ثلثة معان مجازية~~ والذهني لا معنى له مع العلم بعدم العهد يتعين
الاستغراق ولا يجوز له ايضا التعليل بعدم العلم بالعهد لان مع احتماله لا رجحان للاستغراق
عليه لكونهما معا مجازيين فظهر ان تعليل المصنف على الظاهر لا يناسب المذاهب المشهورة الا ان يكون
غرضه ان العهد وان كان معنى حقيقيا كالاستغراق لكنه محتاج الى امر زائد هو العهد بين المتخاطبين
او كون المعنى معهودا في عرفهما والاصل عدمه فينتفي العهد وينضم باقي المقدمات السالفة حتى
يتعين الاستغراق ويجد منه اصالة عدم الزائد اللازم في الاستغراق ويجئ عند نقل كلام من

وانه صح الاستثناء دليل العموم اذ الاستثناء عند الاكثر اخراج ما لولاه لوجب دخوله ولا يكفي الصلوح وبها لا اكرم رأيت رجالا الا زيدا وليس صيغ العموم محصورة فيما اوردناه فستعلم ومع ان الجمع المنكر ليس من العموم الا في موضع يجري فيما ذكرنا المعرفة في عموم المفرد المعرفة في الاحكام لعدم فهم العموم منه وانما المعرف العموم اما بعدم التساوي واحتمال العهد الخارجي والا فالعهد اظهر كما ذكره الاكثر ولا التساوي فالاحتمالان لا مع تقدم امر يرجح الى غير ذلك ومعنى قيل ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وقيل بل حكاية الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال واختار الاول العلامة وفيه ان يتوقف على ان اقسام الاول ان يسئل عن حكم واقعة في الجواب

التمهيدة وربما يظهر من المص ترجيح العهد على العموم مع التساوي كما سيجئ في اخر البحث قوله وانه صحة الاستثناء دليل العموم ان هذا الدليل يدل على عموم المفرد في الاحكام الترغيبية وغيرها اذ صحة الاستثناء في كلاهما لا يخفى وعلى التقديرين يدل على حكم الباقي ظاهر اذ التخصيص نص على العموم لان ما ليس بعام لا يخصص والتخصيص لا يدل على ازيد من نفي الحكم عن المخصص فيبقى الباقي على ما هو عليه على القول المختار واما على القول بان العام حقيقة في الباقي فلتبادره وضعف ظ لمنع التبادر من نفس اللفظ واما على القول بالتجوز فلتبادره مع القرينة وهذا ايضا ضعيف لان القدر المسلم تبادر الاسناد الى الباقي واما تبادر نفس الباقي من نفس اللفظ مع القرينة فلا والفرق بين الصورتين تاكد الصورة الثانية لانه في قوة قولنا كلاهما لا يخفى بالملاقاة الا القليل واما المنفصل فلصور الاول ان يذكر حكم العام ثم بعد زمان يحكم على بعض الافراد بخلاف حكمه ثم قد يقتصر عليه وقد يحكم على بعض اخر بعد زمان على خلاف الحكم وهكذا فربما يخصص العام الى الواحد مثلا ان جاز والثاني ان يسئل عن حكم فرد خاص بعد حكمه بالعموم في المجلس او بعد زمان فيجيب بخلاف حكم العام والثالث ان يسئل عن فعل فرد بعد النهي عن العام او يذكر بعد الامر به فيقول لا باس ففي الصورتين الاوليين تعلق الحكم بالباقي ظ ايضا لما تقدم والاولى عندي على مذاق اكثر الاصوليين التمسك بوجه اخر على القول بالتجوز وان كان هو ايضا ضعيف على مذاق الاخرين وسيشير المص الى ذلك الوجه عند جوابه عن حجة الخصم وهو انا نعلم ان مراده من العام حين الحكم الاول كان خلاف ظاهره فشمول العام للباقي كان اولا اي حين استماع اللفظ الموضوع للعموم ظاهرا عندنا الاندراجه تحت المعنى الحقيقي ظ واما الان فنحكم عليه بتوسط انه اقرب المجازات وقصده اولى بتوسط ان المتبادر من نفس اللفظ الباقي لا سيما في المخصص المنفصل المفروض عدم تكلمه باللفظ الا غير مقيد بمخصص بل نرجع القهقرى حين سمعنا المخصص الى العام المذكور

اولا ونعلم ان ظاهره

الان متابة في تنقيح المناط والظ ان الخلاف في العموم كما سيجيء في بحث الادلة العقلية انه ان لم يتمسك ان تخصيص حكم العام يبين الحجة عن الحجية في الباقي سواء خص بمتصل او بمنفصل عقل او نقل وسواء قلنا ان ذلك العام حقيقة كما هو الحق في اغلب صور التخصيص بالمتصل او قلنا انه مجاز وقال من تكلم في هذه المسئلة من اصحابنا والجمهور العامة وعند البلخي ان خص بمتصل والمعتزلة ان لفظ العموم منه قبل تخصيصه لا مثل السارق والسارقة والخبر المبني من النصاب والحرز وقالوا الجبائي ان كان مبينا قبل التخصيص لا مثل اقيموا الصلوة المفتقر الى البيان قبل اخراج مثل الحائض وقيل بحجيته في اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة مطلقا لنا وجوه الاول تبادر كل الباقي من العام المخصص وظهوره

اولا ونعلم ان ظاهره غير مراد فنحكم بالباقي لظهور التجوز فيه بالنسبة الى ما يليه وانت تعلم ان الحكم والفتوى بمجرد مثل هذا الظن الحاصل من اولوية معنى لكثرته بيانه مشكل وقد اشرنا في فواتح هذه الحاشية حين التكلم على مثل قولهم ان المجاز خير من الاشتراك بما يخدشه بانا نرى ونقولهم الى ضعف التمسك فراجع لعله ينفعك في المقام ثم نقول اذا سمعنا مرة ثانية او كرة اخرى انه خصص هذا العام بمخصص فقد يضعف عندنا ظهور التجوز وينتهي الضعف الى ان يخصص الى الواحد فالحكم بالتبادر حينئذ خفي وبالجملة لا ادري ظهور باعتبار التبادر نعم الباقي ظ باعتبار القرب كما قلناه واما الصورة الاخيرة فكما يحتمل ان يكون الفرد الخاص المسئول عنه غير مراد من العام او من الحكم يحتمل ان يكون الامر والنهي مستعملين في غير ما وضعا له وربما يرجح الاحتمال الثاني على الاول مثلا اذا قال اعط كل فقير درهما ثم ان السائل سئل وقال اني ما اعطيت فلانا فيقول لا باس به فكما يحتمل ان يكون الفرد المسئول عنه غير مراد فلان غير مراد من اللفظ ويكون الامر للوجوب يحتمل ان يكون الامر للندب ولهذا نفي الباس ونص عليه النفي ولعلهم رضوان الله عليهم حكموا بالتخصيص في كل موضع دل الدليل على ان الامر للوجوب والنهي للحرمة او كان الظ عندهم التخصيص في كل موضع حكم النبي او الامام ع فيه باراده او نهي عن بعض الافراد المندرج تحت المامور به او امر ببعض افراد المنهي عنه كقوله ص اقتلوا المشركين ثم نهيه عن قتل الذمي واما ما سكت عنه وقت سؤال السائل كما تقدم فالظ التجوز في الامر والنهي ويمكن ان يكون الحكم بالتجوز في كلام الائمة عليهم السلام ممن يرى ان الامر والنهي ليسا في كلامهم للوجوب والحرمة بل لمعنى اعم منهما والعموم معنى حقيقي للالفاظ الدالة عليه نحو الارجحية الاستحباب والنهي على الكراهة عند قرينة وان كانت محتملة لافادة التخصيص كما انها محتملة لخصوصية الاستحباب او الكراهة مع القول بالتعميم لا يوجب خلاف الظ اصلا بخلاف تخصيص العام فلا بد من التامل حتى يتضح الفرق حق الاتضاح قوله

عند علمنا بها ولولا الظهور لما عصى ... ان لنا استدلال العلماء في ما وصل الينا بالعامات المخصصة من غير نكير وقد وقع في كلام اهل البيت فليطلب احتج الخصم
بوجهين الاول ان متعلق الحكم ليس بمعنى الحقيقي للعام لانه المفروض والمجازات كثيرة وكل منها محتمل وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه الا بالقرينة وهنا
ليس محملا والجواب منع احتمال كل واحد من المجازات بل المتبادر والاقرب الى الحقيقة هو كل الباقي كما ذكرنا الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا
وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب منع عدم الظهور بل هو ظاهر في الباقي بعد ملاحظة المخصص والمذاهب المذكورة كلها اعتقادات فاسدة مبنية على خيالات
واهية تخيل ... بادنى تامل بعد ملاحظة ما مر

عند ناصبا الى آه اما في التخصيص بالمتصل فظاهر واما في المنفصل فنحن نقول به ولكن لا لاجل التبادر لان
العموم لما كان ظاهرا او لا كان كل فرد منه مرادا اشرنا على الظاهر وبعد التخصيص ظهر ان المولى نوى الاخراج
واستعمل في الباقي ولكنه لم يظهره في اول وقت ذكر المخصص لمصلحة ثم اظهره فيكون الباقي على ما كان عليه غاية 85
الامر انه تنقلب في الاسناد ان كل الباقي لا يحتمل ان يكون نوى الاسناد الاخيرة ولم يظهره وسبق المراد
عند الحاجة ولكن لا اعتبار بمثل هذا الاحتمال عند الظهور فلا نعمل بالشك ونقض اليقين اعتبارا
اذ لا يسمع منه الاعتذار بالشك كما هو ظاهر فظهر انا وان لم نقل بالتبادر نقول بمقتضاه وهو الحكم بما
دل عليه الحكم المتعلق بالعام وان خص بمنفصل بل بمنفصلات مرادا واستعمالا قوله الثالث استدلال
العلماء آه فيه انه يمكن ان يكون استدلال العلماء لاجل اتفاقهم لا للتبادر قوله ولا يكون ظاهرا آه
قوله ان اراد ان بالتخصيص خرج العام عن ان يكون ظاهرا في العموم فهو مسلم وان اراد ان الحكم المتعلق
بكل فرد من العام على الظاهر قبل التخصيص خرج عن كونه ظاهرا في هذا التعلق ثم ولكنه ظهر بالمخصص
تعلقه بالباقي المراد من لفظ العام لعمومه فيستصحب قال العضدي وثانيها يعني من ادلة الحجية
انه كان متناولا للباقي والاصل بقاؤه على ما كان عليه انتهى فان قلت ان شمول حكم العام للباقي قبل التخصيص
كان بتوسط دلالته على معناه الظاهر وهو تعلقه بجميع الافراد وقد زال القاطع او الظاهر وهو التخصيص
على انه ما كان مرادا فتنتقض الظاهر انما كان متلبسا بالقاطع لا بالشك قلت العام ليس شموله لكل فرد فرد
منه بتوسط ضم الفرد الاخر معه وان كان حين الانضمام ايضا شمول الحكم وعلى التخصيص اخرج
المخصص وبطل شمول العام له وظهر خلافه ولم يبطل شموله لما بقي ولا ريب ان هناك حكما على العام
يتعلق بما بقي منه ويؤيد هذا التعلق انه لو كان هناك فرد آخر مخرج لظهر المتكلم له هذا المخرج
ولا يكتفي في تخصيصه بالاخراج والسكوت عليه يشهد بان غرضه تعلق باخراج هذا البعض لا احتمال ان
يكون للمتكلم غرض

البحث الرابع الحق ان الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب كالكاف والتاء وغير ذلك مما خلق الرسالة في المكلف نحوه وامره بانزاله الى الناس الى
في مدة او ليلة القدر ومنها الى النبي صلعم في مدة مديدة بالتدريج ليبلغ به واوصياؤه من عترته صلعم الى امته الى يوم القيامة ليست مختصة بالموجودين في زمن الوحي
بحيث يكون كل خطاب منها مختصا بمن استجمع شرائط التكليف في حين نزوله ولا يكون شاملا لمن تاخر كالخطابات الشفاهية لمن تولد حين توطن النبي صلعم بالمدينة
ولا مختصا بالحاضرين بمجلس النبي صلعم حين قراءتها خلافا للاكثر ممن صنف في الاصول من الشيعة والنواصب حيث جعلها مختصة بالموجودين في زمن

خطاب شفاهي

يكون للمتكلم غرض آخر في تخصيص هذا المخرج بالذكر وان كان بعض افراده مخرجا ولم يذكره وان كان فيما
لكنه مرجوح بالنسبة الى ما هو الظاهر وهذا يتبادر الى اذهاننا الحكم العام عند سماع اللفظ وسكوت المتكلم
وان سمعنا مرارا كثيرة انه ما من عام الا وقد خص فتامل جيدا قوله الحق ان الخطابات الواردة بصيغة
النداء او كلمة الخطاب آه هنا مقامان الاول ان هذه الكلمات التي يخاطب بها الموجود الحاضر هل هي موضوعة
لان يخاطب هو به لا غير ام وضعت لما يعم خطابه وخطاب المعدوم سواء كان معدوما مطلقا او معدوما
86 عن مجلس التخاطب وسبب الاختصاص هل هو امتناع خطاب من ليس حاضرا لكون الخطاب نسبة تقتضي
تحقق المنتسبين او القبح من الحكيم ام لا بل السبب عدم تعلق ارادة الواضع بوضعها للامر العام و
اما الوضع للمعدوم من حيث الانفراد فلم يذهب اليه وهم المقام الثاني هو ان هذه الكلمات هل
استعملت في الامر العام ام لا فنقول اما المقام الاول فلا يهمنا البحث عنه بعد فرض عدم الامتناع مطلقا
لا بالنسبة الى الحكيم ولا بالنسبة الى غيره لان بعد ثبوت الاستعمال ونفيه يحصل غرض الاصولي اذ يكفي النافي عدم
الاستعمال ليفرع عليه عدم مشاركة المعدوم للموجود ويطلب دليلا آخر لثبوت التكليف على المعدوم
واما المثبت فيقول بعد ثبوت الاستعمال لا نزاع في كون من كان معدوما حين الخطاب مشاركا في الحكم
مع الحاضرين فاذا اثبت جواز الاستعمال يكفي القرينة المجوزة على تقدير تسليم المشاركة وكون الرسول صلعم مبعوثا
الى الكافة مامورا بتبليغ الاحكام الى الموجود والمعدوم وعدم ضم فائدة على المشاركة في الخطابات
الشفاهية في جل الكتاب والسنة وعلى تقدير الوضع يكون الدست اتم اللهم الا ان يجعل البحث في المقام
الاول وسيلة لجواز الاستعمال وعدمه يترتب عليه فائدة وضع المسالة على تقدير تحقق الاجماع و
المقصد الاعظم بها اذا عرفت هذا فاعلم ان التتبع والوجدان شاهدان على ان من يريد ان يلقي حكما عاما للحاضر
والغائب والموجود والمعدوم يجعل الموجود الحاضر مخاطبا وصحيحا لان يخاطب بتوسط من يصحح لمن

بصفحتين الموجود بالعنوان الذي خوطب به وان لم يكن حين النداء موجودا مثلا نقول اذا اردنا

ان نخاطب امة النبي صلعم بان زادنا ساح لمن قد اكل وزادنا مناح لمن قد نزل فنقول للحاضرين يا ايها المسلمون

زادنا كذا وزادنا كذا فنجعل عنوان المسلم آلة لملاحظة جميع افراده ممن يمكن ان يتصف به او يكون متصفا

به في اصل الازمنة الثلثة على اختلاف راي ابي علي والفارابي فننادي الحاضر في الخارج والحاضر في الذهن

الملحوظ بتوسط العنوان ويصح الاول لغرض الثاني بل ننادي جميع من لاحظناه في ضمن العنوان

وان لم يكن واحد منهم حاضرا او موجودا كما يفعله المصنفون وسيشير اليه المص قال بعض الفضلاء

على ما نقل عنه ان جواز انت وزيد تفعلان كذا بتا الخطاب لا يشتبه على احد قال التفتازاني في شرح

الشرح واعلم ان القول بعموم النص لمن بعد الموجودين وان لم يتناوله الخطاب ليس ببعيد حتى قال الشارح

العلامة في بعض الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد صلعم وهو

قريب وما ذكره المحقق يعني العضدي من ان انكاره يعني انكار عدم توجه الخطاب الى المعدومين

مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون

اطلاق لفظ المؤمنين او الناس عليهم على طريق التغليب فلا وشائع فصيح شايع في الكلام يعرفه علماء

البيان انتهى وقد قيل في توجيه كلام العضدي ان جواز اطلاق يا ايها الناس للمعدومين فقط او

مع الموجودين مكابرة اذا كان على سبيل الحقيقة لا مطلقا اقول قد عرفت ان بعد تسليم جواز الاستعمال

لا ثمرة للاصرار في اثبات الحقيقة فتدبر ثم اعلم ان صاحب المعالم قال فيه ما وضع لخطاب المشافهة

نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم

بدليل آخر وهو قول اصحابنا ويظهر من هذا العنوان ان كون الوضع لخطاب الحاضر مسلم وانما الكلام

في استعمال هذه الكلمات فيمن تأخر وان عدم الاستعمال اجماعي لنا وقال المولى الفاضل المدقق لا يخفى

ان خطاب الجمع المشتملين على الموجود والمعدوم والحاضر والغائب غير بعيد نعم خطاب المعدوم الصرف

بدون توجهه الى موجود بعيد ثم قال ولعل ما ذكره المص مذهب بعض الاصحاب او من صنف في الاصول

شيئا ولا يتحقق بذلك اجماع يصلح للحجية انظر الى منعه ولا تغتر بدعوى الاجماع لا سيما في المسائل الاصولية

وسيشير المص الى المنع ايضا في هذه الرسالة ونعم ما فعل هذا مع انا نقول ان تلك الخطابات مختصة

بالمكلفين الحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها الى الموجود

الحاضر فكان الكتاب ينادي مستمرا من ابتداء صدوره الخطاب الى انتهاء التكليف ويدل عليه آخر

كلام المص والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى

فمن حيث هو فيه متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب بحوله وكيف

يخفى او يمكن ان يقول الخصم ان هذا مجرد استبعاد ومثل هذا واقع عندكم لان نص الغدير كان ظاهرا

من هذا المستند مع انه قد خفي حتى اقسم الرازي باليمين المغلظة انه ما افاد لهذا النص ظنا

فضلا عن اليقين الذي يفيده الخبر المتواتر فان قلت ان دواعي اخفاء النص كثيرة وليس لاخفاء

مستند الشركة داع اقول لعل المستند كان ظهوره من فروع ظهور الامامة فخفي بخفائها وهذا

وان كان بعيدا لكنه مما يمكن ان يبقى في مقام الاعتراض قوله الثاني ورود الروايات اه لعل الخصم

يقول ان المراد بمن بلغ من كان موجودا في زمن الوحي مستجمعا لشرائط التكليف سوى البلوغ بحيث

يشمل المعدومين ولكن لا يدعي عدم جواز الحكم على الغائب مطلقا ولو كان بلفظ الغائب لكن بلغ

ونظائره بل نقول لو كان مثل كلمة الخطاب في قوله تعالى لينذركم شاملا للموجود والمعدوم لكان قوله

تعالى ومن بلغ تأكيدا والتأسيس خير منه ومثله نقول في قوله صلعم ليبلغ الشاهد الحاضر الغائب

وقوله صلعم اوصي اه واما قولهم يجري لفظ يجري بتشديد بمشاركة الغائب مع الحاضر في الحكم

المقصد الثالث في الخصوص وفيه مباحث الاول الحق جواز تخصيص العام الى ان يبقى واحد [illegible] بعد نصب القرينة [illegible] مرتبة التخصيص [illegible]
[illegible] العام الواقع فيه تخصيصا الا الواحد بعد تحقق المخصص [illegible] تخصيص العام [illegible]
والمفرد المحلى باللام المستعمل في الواحد [illegible] استعماله للتعظيم [illegible] لتحقق العلاقة [illegible]
[illegible]

لان الغائب يخاطب كالحاضر قوله او استعماله للتعظيم اه يتصور هذا على وجهين الاول ان يكون لام المفرد
للاستغراق وهو الذي كلامنا فيه فيحقق مثلا ورايت الانسان اي كل فرد منه وقد اريد زيدا لا غير و
يجوز هذا الاستعمال قصدا للتعظيم فكانه لما ادعى جميع ما يترتب على هذه الحقيقة في ضمن افرادها الغير
المحصورة من الاثار مترتبا على زيد ادعى انه جميع افراد هذه الحقيقة والثاني ان تكون للاشارة الى
الحقيقة تعريضا لانحصارها في الفرد الخاص الذي يخبر عن حاله لكون الاثار ظاهرة منه والصفات
متحققة فيه دون غيره وهذا ليس مما نحن فيه قوله وهي الجزئية اه لا يخفى ان نسبة الواحد الى العام
الاصولي ليست نسبة الجزء الى الكل ولا الجزئي الى الكلي نعم نسبة الواحد الى العشرة وهو المتنزل منزلة
العام نسبة الجزئية ولكن في تحقق العلاقة المصححة لاطلاق العشرة على الواحد نظر وتامل لان العلاقة التي تحققت
عليه هو اطلاق اسم الكل على جزء يكون المقصود الاصلي من وجوده كونه جزءا للكل كالانامل والاصابع
مع عروض هيئة اجتماعية وحدانية واما الاجزاء المنفصل بعضها من بعض مع كون كل جزء مستقلا في
الوجود في الاغلب ومقصودا لذاته فلا اللهم الا ان يكون الغرض امكان هذا الاطلاق عقلا مع قطع
النظر عن صحته لغة نعم يمكن القول به وليس عدم الاطلاع على نوع علاقة في كلام الفصيح مانعا عقليا
فان قلت اتفاق الفقهاء على ان من قال علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد يدل على ارادة الواحد من
العشرة مجازا وما ذلك الا لتحقق العلاقة اذ من الممتنع اتفاقهم على صحة ما لا يجوز لغة قلت هذا
الاتفاق لا يستلزم صحة هذا الاطلاق لان منهم من يرى ان المراد بالعشرة معناها الحقيقي وان الاسناد
وقع بعد الاخراج والافراد انما الحكم به بعد الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقي بعد الاخراج
وهو الواحد لا انه اريد من العشرة الواحد قوله وبالجواب اولا منع القبح اه اقول ان من يدعي قبح
مثل هذا الاستعمال ان اراد انه مما يذمه العقلاء فلا وجه لمنع القبح بهذا المعنى نعم لا يلزم منه عدم الصحة

الى كل واحد

٨٩

لغة لان منشأ

۴۶

[illegible] يصح ان يقول له علي عشرة واكرم الناس [illegible] العام [illegible]
[illegible] بالمراد بالتخصيص الا الواحد والاثنين [illegible] الحكم المتعلق بالعام [illegible]
[illegible] الفرق ظاهر بين استعمال العام [illegible] المخصوص [illegible]
كل [illegible] البستان [illegible] صحيح [illegible] الصندوق من الذهب [illegible]

لغة لان منشأ ذم العقلاء يمكن ان يكون بعد مثل هذا الاستعمال عن الطبع السليم الا ترى انهم يذمون مثل
تكلم [illegible] مع صحة اللفظ لغة وان اراد ان العقلاء من اهل اللسان يخطئون هذا القائل ويعيبونه
في قوله وهذا دليل على عدم صحته عندهم فح يتجه المنع اعني منع التخطئة والعيب في نفس القول لعدم صحته
وان اراد ان مثل هذا الاستعمال لا يقع في كلام الله تعالى ورسوله وخلفائه عليهم السلام الا لنكتة تخرجه عن القبح
لا الاستحسان فاذا نسب اليهم مثل هذا القول في فرض عدم النكتة في الواقع نحكم بعدم صدوره عنهم
عليهم السلام ومع فرض عدم الاطلاع عليها لما لم يحصل لنا ظن بصدوره عن مثلهم عليهم السلام لاشتماله على ما لا ينبغي
شانهم لا يجوز لنا الحكم بمقتضاه فتصير هذه المسئلة من فروع عدم صدور القبيح عنهم عليهم السلام وليست
من مسائل اللغة في شيء وانما البحث بحسب اللغة فلطف الاستدلال بموارد الاستعمال قوله مع انه
لا يصح له لا يخفى ان اهل اللغة ان فرض تخطئتهم لهذا التفسير فليس لعدم نصب القرينة على التجوز
بل ينكرون ويستقبحون مثل هذا الاستعمال فلو فرضنا التفسير قرينة المراد لكان الانكار والتقبيح بحالهما
واما الاتفاق الذي نقله فقد عرفت انه لا يدل على صحة هذا الاطلاق قوله ثم لا يخفى ان في مذهب من منع
من منع لا يقول بان ما استدل به هو من الاعتقادات الواهية او كل حزب بما لديهم فرحون فهو يرى دليله
كافيا فعلى هذا كيف يكون خبر الواحد المشتمل على الغلط مما يمكن نسبته الى النبي والامام فكيف يكون مستجمعا للشرائط
جواز العمل مع ان من المانعين من يقول بان العام المخصوص مستعمل في معناه لا في الباقي واحدا كان او كثيرا
كما يقوله المص فلا يسوغ له نفي الثمرة وتضعيف دليل المانع على الاطلاق فتدبر قوله ثم لا يخفى عليك اه
لا يخفى عليك ما في سابقه لما ذكره المص من التشويش والاضطراب فانه بنى اول الكلام على ان المراد بالعام
الواحد ثم رجع عنه وبناه على ان العام مستعمل في معناه الحقيقي لا في الواحد حيث قال وثانيا انه هذا القول
مبني على ان الكلام من اوله هنا مبني على استعمال العام في الواحد واريد منه وتفصيل القول ان المتكلم

٩٠

[illegible]

فان ثمرة هذه المسئلة انما يظهر اذا ورد لفظ عام لم يخصص بمخصص الا الواحد ويكون مستجمعا لشرايط جواز العمل وح فلكتب بكر لالاعم طرح هذا النص لاجل
ما ذكره من الاعتبارات الواهية ولو كان هذا النص بحيث لا يجب تخصيصه بمخصصه الا الواحد بل يحتمل الاكثر فالظ عدم جواز العدول به بخصص الا
الواحد لان التخصيص خلاف الاصل فلا يجوز الا بقدر الضرورة ثم لا يخفى عليك ما مر ان الاستدلال على المط بتصحيح علاقة

فى هذه المسئلة الخامس بقول بان العام المخصوص الى الواحد مستعمل فيه وهو المراد منه والخامس يقول
بان الواحد وضع له لفظان مفرد كالرمانة بحلوة مثلا ومركب ككل رمانة الا الحامض فى قولنا كلت
كل رمانة الا الحامض اذا لم يكن فى البستان غير رمانة واحدة من حلو واما من يقول بان العام المخصوص
مستعمل فى معناه الحقيقى وقد اخرج المخصص الافراد الى الواحد واسند اليه بعد الاخراج فان كان الاول
فالكلام معه فى قبح ارادة الرمانة الواحدة من كل رمان ومطالبته بتصحيح العلاقة وان كان الثالث
فالكلام معه فى تصحيح هذا الوضع وان كان الثالث فالكلام معه انما فى استهجان ارادة جميع
افراد العام ثم اخراج المجموع الا فردا ثانيا حتى يكون المحكوم عليه هو الواحد من المجموع لا افراد العدول
عن اللفظ الدال على الواحد مع اختصاره غالبا الى لفظ اخر مع طوله وابهامه مخل فى المقام قبيح مستهجن
الا النكتة كما فى قوله عز وجل الف سنة الا خمسين عاما فان مثل هذا التركيب يفيد ما لا يفيده قولنا
تسعمائة وخمسين لان المخاطب فى اول الامر يتوهم ان طرف النسبة وظرف اللبث هو هذا العقد بكماله
الذى يضرب به المثل فى الكثرة ثم اخراج الخمسين لا يصير سببا فى بادى الامر لعدم الوقع فى الذهن
بخلاف تسعمائة وخمسين فان فى اول الامر قبل تمام الكلام يتوهم ان الظرف هذا العقد القليل
بالنسبة الى الالف وهذا امر يحكم به الوجدان وكثيرا ما يقصده المخاطبون واما قولك له على الف
الا تسعمائة وتسعة وتسعين فمن غير نكتة يستقبح من قائله ويمكن فى بعض الاحتمالات ان يكون الغرض
منه الاستهزاء كما اذا ادعى مدع كاذب غير منصف على احد القانع كونه مشغول الذمة بالواحد فيقول المدعى
عليه بعد هذه الدعوى له على الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين يريد به السخرية والاستهزاء او دفع
لا هذا القول قوله فخط لا اقل كيسا ويمكن ان يكون له عليه الالف وكثرة ادى ما استقاه فتكلم
بالواقع واخرج الكلام مخرج الاستثناء احترازا من لزوم اثبات الاداء او اتفاقا وبالجملة النكتة هى

او اتفاقا المخرجة للكلام

91

بتصحيح علاقة المجاز كما مر كان بما شاء وعلى طريق التنزل والا فالحق ان العام المخصوص انما استعمل فى معناه الحقيقى الذى هو العموم والمخصص
انما اخرج البعض عن الحكم المتعلق به سواء حصل بمتصل من شرط او صفة او غاية او استثناء او كم او بمنفصل لفظى او عقلى لعدم الدليل
على المجازية مثلا قولنا اكرم بنى تميم الى الليل او ان دخلوا الحكم على كل واحد من بنى تميم على استمراره لجميع الازمنة الاولة ليس على جميع الافراد
فى الثانى وكذا اكرم بنى تميم الطوال الحكم على كل واحد لكن لا مطلقا بل ذا اتصف بالطول او المراد اكرم طوال بنى تميم اى بعضهم وبه يرتبط وهو مراد

المخرجة للكلام من حضيض الاستهجان الى ذروة الاستحسان ثم بعد التتبع والتفتيش فالشاهد العدل اهل الكلام
البليغ الذى وقع فيه مثل هذا الاستعمال فان كان فهو المسقط للدعوى والا فليس هناك الا تضييع
وقت العقل الحاكم قوله ولو علاقة المجاز اه العلاقة المتصورة فى هذا المقام لا تخلو من احد الامور
علاقة الجزء والكل وعلاقة الكلى والجزئى وهى التى تكون بين العام والخاص المنطقيين وعلاقة
العموم والخصوص مطلقا وهى المتصورة بين العام والخاص الاصوليين وعلاقة المشابهة فمن قال
بالاول والثانى فقد سهى وغفل اذ ليس الخاص الاصولى جزءا ولا جزئيا للعام كما اشرنا اليه انفا لان علاقة
الكل والجزء انما تتصور فى الكل المجموعى وجزئه وليس هو مرادا من العام الاصولى ولا يحمل على فرد واحد
من الانسان مثلا انه كل انسان نعم يصدق عليه الانسان اى هذه الماهية وهى كلى منطقى لا اصولى
ومن قال بالثالث فلنا مطالبته بمثل هذا الاستعمال فى الكلام الفصيح حتى يظهر تجويز الواضع لنوع هذه
العلاقة والتمثيل بمثل اطلاق العلماء على زيد فى كلام بعض لا فاضل ليس بحجة ومن اطلقه عليه ادعاء
انه اشتمل على كل عالم لاتصافه بجميع مراتب علومهم مع انه غير محل الخلاف فلم يستعمل العام فى الواحد بل جعل
الواحد عاما واطلق لفظه عليه ومن قال بالرابع فلا بد ان يقول بان غاية التخصيص تكون الى كثرة قريبة
من مدلول العام مع انه قد قيل عليه ان مثل هذا الاستعمال ليس تخصيصا عند الاصولى فظهر بعد الاحاطة
حال الاستدلال المص قوله لان المخصص انما اه لم يخرج المخصص على هذا المذهب البعض عن الحكم بل اخرجه
عن العام ثم اسند اليه بعد الاخراج الا ان يريد ان المخصص اخرج البعض عن الحكم الذى يظهر فى بادى
النظر قبل ذكر المخصص واما الحكم الواقعى فلا تخصيص فيه فيكون ح آئلا الى ما قلناه وكذا لا يجوز المص ارادة
بالاخراج ان المخصص كشف عن عدم تعلق الحكم بالبعض لا انه كان داخلا تحت الحكم فاخرجه المخصص
وهذا هو المعنى الحقيقى للاخراج قوله ولكن لا مطلقا بل من اتصف بالطول او المراد اه يمكن ان يكون

92

فاعلم ان العام المخصص لا بد ان يكون الحكم فيه متعلقا بالامر الكلي الا انه لا يمتنع ان يكون ذلك الكلي منحصرا في فرد او فردين او نحو ذلك فلا يحسن ان يقول اكلت كل رمانة الا اكا منها ويكون الكل منحصرا في واحد وقبح ان يقوله ويقول ان المراد بكل رمانة رمانة واحدة فلا تغفل

٩٣

غرض من هذا الترديد في المراد احد امرين احدهما ان العام في التركيب التوصيفي مجموع اللفظ المركب وليس لجزئيه استقلال في الدلالة حتى يحكم عليه بالعموم او الخصوص ومدلول هذا التركيب هو كل طويل من بني تميم فاستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ويلزمه بحسب المفهوم وهو المدلول الالتزامي التخصيص والاخراج فالقصار في بني تميم بتوجيه المتكلم الا هذا المفهوم وما يلزمه بحسب التكلم فضلا عن لزوم قصد الاخراج ويتحقق ويتضح عدم الاستقلال في الغادسية للفرق الظاهر بين قولك هو حيوان ما شئت وقولك هو حيوان ناطق فاشيت بكسر الحيوان فان القائل لا يدل على المراد منه الا مع ضم الناطق والثاني هو ان يكون العام هو الموصوف واخرج المتكلم بعض الافراد منه بتوسط التوصيف وحكم على البعض الباقي ولا يخفى ان بعض بني تميم مثلا يستلزم استعمال المضاف اليه في المعنى العام اذ لا بعض الا للكل وقوله الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم او لم يظهر له وجه هذا الترديد وارجاع الاستثناء الى الصفة وقوله او الحكم على كل واحد بعد اخراج الجهال منهم وجه ظاهر قوله فاعلم ان الحكم في العام متعلق بكل واحد واحد من افراد الكلي لا به نفسه ولهذا لا ندعي قبح قوله رايت الشمس اي هذا الكلي ونقول بقبح رايت كل شمس فالحكم المخصص هو قولنا اكلت كل رمان حلو مع انحصار الرمان الحلو في الواحد لا قولنا اكلت الرمان الحلو اي هذه الطبيعة مع انحصارها في فرد واحد اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكره المصنف لا ينطبق على شيء من المذاهب المشهورة في المراد بالعام المخصص كما اسلفنا لان القائل بان العام حقيقة في الباقي يقول يتعلق الحكم بالفرد او الفردين وبالجملة بما بقي لا بالامر الكلي وكذا من يقول بان لا حكم الا بعد الاخراج فان الحكم عنده متعلق بما بقي كما صرح المصنف آنفا بقوله ولكن يكون الحكم المتعلق بالعام متعلقا بواحد من افراده او اثنين او نحو ذلك على انه لا معنى للاخراج لا بالمتصل ولا بالمنفصل عن الكلي المنحصر فيما تعلق به الحكم لا في الا افهم المقصود من قول القائل ان الحكم في مثل كلاما لا يخفى بالملاحة الا القليل متعلق

بالما الكلي

٣٨

البحث الثاني اختلفوا في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه وفي مبلغ البحث عنه فقيل يجب البحث حتى يحصل الظن بعدمه وقيل حتى يحصل القطع بعدمه والاكثر على عدم الجواز حتى انه نقل الاجماع عليه وما استدلوا به عليه غير منقح والاولى الاستدلال عليه بان الخطاب الوارد في الائمة عليهم واتباعهم لا تحقق الا بالعمل بمرادهم فلا بد من العلم او الظن بمرادهم ولا يحصل في العام قبل البحث عن مخصصه بل الظن بالتخصيص حاصل لشيوع التخصيص الحاصلة للدليل على وجوب العمل بمدلولات الالفاظ بدون العلم او الظن بانها المراد والاجماع الواجب وتحريها لا التصحيح دونها

بالماء الكلي ولكنه ينحصر في الكل فتنا الا فيل قوله اختلفوا في جواز التمسك بالعام اه ممن ذهب الى الجواز قبل الفحص عن المخصص العلامة في التهذيب كما يظهر من دليله وربما يظن ان انه قائل بالجواز قبل استقصاء البحث لا قبل البحث مطلقا والظاهر ما قلناه وقيل ان هذا مذهب جماعة وحكي انه قول من القدماء وقد استضعف هذا القول جماعة من الاصوليين والحق انه قوي متين وسننقل بعض ادلته مع ما استدل به العلامة حتى يظهر ما نسبناه اليه ولكن الاحوط العمل بالمشهور قوله والاولى الاستدلال عليه اه حكمه بعدم التنقيح وما يتنقح لان قوله لا يحصل في العام قبل البحث عن مخصصه مجرد دعوى بلا دليل بل الدلائل الدالة على ان للعموم في لغة العرب صيغة مختصة تدل على حصول الظن بالمراد بمجرد سماع العام وعدم ضم المخصص كما هو شان الحقائق في تبادر المعاني الحقيقية منها وما هذا الا حصول الظن بانها المرادة منها فان تمسك بشيوع التخصيص لعدم حصول هذا الظن فلا معنى للترقي في قوله بل الظن بالتخصيص حاصل اذ مثل هذه العبارة يستعمل عند تمام الكلام الاول في افادة المدعى وقد جعل بعضهم هذا دليلا منفردا تقريره هو ان شيوع المخصص صار سببا لتساوي احتمالي ارادة العموم وعدمها او لرجحان الثاني فلا دلالة للعام على العموم او الخصوص من حيث التعيين وان ظن دلالته عليه اجمالا الا بعد الفحص عن المخصص وما لا دلالة له لا يستدل به وبعد الفحص وعدم الوجدان ان حصل الظن بعدم المخصص لا اقل منه جاز الاستدلال وربما حصل القطع وان وجد المخصص عمل بمقتضاه وللمتكلف حمل كلام المصنف على ما قررناه بحمل قوله على التساوي وما بعده على الرجحان ويرد هذا الدليل بوجوه منها انه لو تم هذا لزم ان يكون نسبة صيغ العموم الى العموم والخصوص متساوية او يكون الخصوص راجحا في معنى كما يؤيد لدعوى تبادر العموم من هذه الصيغ وللقائل ان يقول انا ندعي التبادر عند الغفلة عن المخصص وهو ما من عام الا وقد خص اذ يكفينا هذا القدر لاثبات الحقيقة كاثبات حقائق المجازات الغالبة الكثيرة الدوران

٩٤

مع جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص

له اتى لم السكت صدق الى عم والانقسام علا ذلك النعتر بر الظاهر الوجه لا تحقق قبل البحث وفيه نظر لمنع عدم حصول الظن في كل فرد واب فرظن اصل المخصص
لقلة المخرج غالبا بالنسبة الباقية وحال الاجماع عنه ناشئ نقل هذه المسائل غير حق

٩٥

مثلا لو فرضنا ان الاسد لم نو احدا استعمل الآن في الرجل الشجاع مع القرينة فهم هذا اذا سمعناه يتبادر
الى اذهاننا مع الغفلة عن القرينة الحيوان المفترس والقول بان هذا المثال لا اصل له لان الفرض منه
المبالغة في شيوع التخصيص وكثرته بالمخصص المتصل والمنفصل وهذا امر لا يحتاج ريب ولا شك بل انه
ومع ملاحظة هذه الكثرة كيف يحصل الظن بان المراد هو العموم والجواب ان هذه شبهة في مقابلة
الوجدان فانا وان راينا التخصيص كثيرا ولكن يسبق الى اذهاننا مع عدم ذكر المخصص العموم وما هذا
الا لان ارادة الحقيقة ظاهرة عندنا لا يعارضها التخصيص لا سيما بالمنفصل الذي لا يحكم بصحته العقل
الا بعد تامل بالغ ويمكن ان المسلم هو شيوع التخصيص مطلقا واما بالمنفصل فلا نسلم كثرته بالنسبة الى
العام الذي هو محل الاشتباه والذي نحن فيه هو المخصص المنفصل لانه الذي يحتاج الى الفحص نعم
لو ثبت هذا القسم من الشيوع لاثر فيما نحن فيه لانا اذا راينا عمومات كثيرة من غير مخصص ثم راينا
المخصص لجميعها بعد حتى غلب على الظن ان العام الباقي على عمومه نادر فلا يحصل لنا الظن بالعموم
ح الا بعد التفتيش وبعد حصول هذا التتبع لا ثمرة في هذه المسئلة للمتتبع لان الظاهر ان بهذا التتبع
يحصل الفحص عن وجود المخصص نعم تنفع ثمرته للغير ان اكتفى بنقلها في هذه المقامات قوله
ولا اقل من الشك اه يريد ان الذي يجب ان يحصل على تقدير عدم البحث هو الشك فيصدق الاحتمال
لو علمنا بالعموم لا اقل منه ولا يحصل مع رجحان التخصيص فيجب البحث وانت قد عرفت حصول الظن
قبل البحث وان لم يكن غالبا اعلم ان القائلين بوجوب البحث والفحص عن المخصص لم يقتصروا عليه بل قالوا
بوجوبه في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض فاورد عليهم بان هذا الدليل لو تم فانما يفيد وجوب
البحث عن المخصص لا غير قوله وفيه نظر لمنع عدم حصول الظن اه لم يدع المستدل السلب الجزئي
بل ادعى السلب الكلي وهو انه لا شيء من افراد العام بمظنون الارادة من حيث التعين وان كانت

ارادة الواحد

الارادة التفصيلية للواحد منهم

٩٦

ارادة الواحد اجمالا قطعية لئلا يلغو الكلام وكذا ارادة غيره ظنية لشيوع التخصيص وانما قوله ثانيه
ظن اصل المخصص لقلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي يدل على انه يدعي الموجبة الجزئية وهي النقيض
للسلب الكلي الذي يدعيه الخصم والظاهر ان مراده انه منع السلب الكلي وحاصله ان المستدل ادعى
ان مع عدم البحث لا يحصل الظن بشيء من افراد العام انه المراد او داخل فيه بطريق التعيين لانه مع
حصول الظن بالمخصص يمكن في كل فرد ان يكون هو المخرج من غير ترجيح لفرد على الاخر فيحصل الاجمال فلا يجوز
ثم العمل بمقتضاه — الاستدلال فاجاب المصنف بانا لا نسلم انه لا يحصل الظن بشيء من الافراد قوله ان ظن المخصص بنافيه قلنا
ان ظن اصل المخصص ينافي العموم ولا ينافي ارادة اكثر الافراد لان الغالب المظنون خروج القليل فقط
الكثير وانت تعلم ان في هذا الجواب لان ارادة اكثر الافراد انما هي بطريق الاجمال اذ احتمال ان يكون
ما علمنا به غير مراد ان علمنا بالبعض او شمولا على ما ليس بمراد ان علمنا بالكل قائم والاحتمال في الشق الاول
راجح لان المخصص مظنون فيحصل الظن بالعمل بالمخرج مع العمل بالعموم فلا بد من البحث فتدبر قال
العلامة في التهذيب ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك
بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك بالعام
في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط والجواب منع العدم الظن وقال
السيد الفاضل الشارح واعلم ان ابن سريج قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصص
فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء وشنع الصيرفي
وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصص واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام
الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم
وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز وجود المخصص المانع من اجراء

اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز ثم قال الشارح ره احتج ابن سريج بان العمل بعموم
اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام حجة مردود فان الجهل
بحصول الشرط مستلزم للجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا
لا قطعا والا لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك
العدم مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل انتهى وانت تعلم ان الاتفاق واقع على
الانفاق على طلب المجاز ليس فيها التمسك بالحقيقة مطلقا لا بطريق الاستقصاء ولا بغيره وكلام الشارح
صريح في ان المقصد نفي البحث والفحص مطلقا وانما ادرج العلامة ره لفظ الاستقصاء لان الخصم
قائل به ولما كان الدليل دالا على نفي البحث مطلقا انتهى بعد حذف لفظ الاستقصاء اكتفى برده
لقول الخصم واثباتا للمدعى واورد على هذا الدليل ان الفرق بين العام والحقيقة متحقق فان العمومات
اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مجازا بسبب هذه الكثرة قبل البحث عن المخصص
ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقائق والجواب اولا منع تحقق هذه الكثرة لان
المثل صدر بالغفلة ولا عبرة بها في تحقيق الحقائق وثانيا تسليمه ومنع معارضته اصل الحقيقة
بحيث تصير مساوية او مرجوحة وقد تقدم ما ينفعك في هذا المقام مطولة ويمكن الاستدلال ايضا
وايضا كانه لا مجال للتوقف فيما يستفاد واما ما يتراءى من قولهم انه لا يحصل القطع بعدم المخصص بدون
ذلك من حصول القطع بعد الفحص عن المخصص في جميع الكتب الموجودة في هذا العصر فلا يخلو من
نظر وان كان مراده العلم العادي الذي لا ينافيه الاحتمال اذ قرب زمان الكليني ره اذا لم يكن منافيا
لان يكون العام موجودا في كتاب وخاصه في التهذيب فكيف بالشيخ ونظرائه فانى لنا القطع مع ضياع
جل الاصول والكتب ولم يبق احد من المشايخ فيما اظن حصول الجميع عنده ومع انك لو فرضت اطلاع

على الجميع وجوزت

على الجميع وجوزت تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما لم يتفق للسائل او المخاطب او غيرهما احتياج الى العمل كان
محتملا عندك ان يكون العام في كلام المعصوم عم خاصا في الواقع فكيف مع عدم الاطلاع ثم تحصيل
القطع بحكم الله الظاهري وهو الذي يجب على المكلف العمل به لا بحكم الواقعي فيكون المقطوع به احد
الامرين اما عدم المخصص في الواقع او عدم امكان اطلاعنا عليه بعد الفحص التام في الكتب الموجودة
في زماننا والمعلوم بالعلم العادي غير المنافي للاحتمال هو الشق الاخير والظاهر ان مراد المصنف انتهى هو
هذا الاخير فنعمل بالعام وان كان الفرد الذي عملنا به خارجا عن حكم العام في الواقع اذ هم عليهم السلام كلفوا بالتبليغ
ونحن كلفنا بما بلغنا من العام فنعمل به حتى يظهر ما ينافيه واذا قيل لم عملت بهذا الفرد من العام فالعذر
واضح اللهم الا ان يصل الينا نص دال على التوقف عند سماع العام قبل القطع بعدم المخصص في الواقع
ودونه خرط القتاد وممن ذهب الى جواز العمل المولى المدقق ره في حاشية المعالم واستدل عليه بدلائل نحن
نذكر بعضها وان كان واحد منها مخدوشا فاخذنا مما ذكره المصنف لجودة تقريره ومن الله التوفيق قال في الحاشية
ان القطع والظن لا يشترط في شيء من الادلة بوجوه الاول ان الدليل الدال على العمل بخبر الواحد وهو
ان الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخبر الواحد وسلوك ذلك امثلة وشاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم
احد والا لنقل الينا بالعادة يجري نظيره هاهنا بان يقال لم يطلب احد من المتنازعين في مسئلة التوقف
من صاحبه حتى يبحث وينقب عن المعارض او المخصص بل سكت وتلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا
على عدم البحث عن المخصص واذا ثبت عدم البحث في خبر الواحد عن المخصص والمعارض ثبت في الكتاب
بطريق اولى على انه يمكن ان نقول معلوم من شان الصحابة والتابعين انه حين احتجاج احدهم على صاحبه
بالاية الظاهرة في معنى او المتناولة بعمومها الشيء اذا تلى عليه الاية لم يكن يجيبه بانه لا حجة فيه فلعله
مخصوص او مأول فانتظر حتى تنظر في تخصيصه وتاويله ولم يسمع المقابل يحتج بشيء بان هذا الدليل

والنكاح والصوم والجهاد والقضاء وفي الصيد والذباحة الطهارة والصلوة والزكوة والمكاسب والنكاح والديات والشهادة وفي الوقوف من المكاسب والقضاء و
التدبير وفي الوصية من الاقرار والقضاء والديون والضمان والنكاح والعتق والزكوة والحج والطهارة والصوم والذباحة والمكاسب والميراث وفي الفرائض
من الديات والنكاح والقضاء والوصايا والطلاق والحدود والعتق والقصاص والزكوة والخمس واللقطة والضمان وفي الحدود من القضاء والطلاق والنكاح
والايمان والرهانة والاطعمة والمكاسب والطهارة والاشربة والذبائح والاقرار والزكوة والديون وفي الديات من القضاء والجزية والميراث والعتق والصلوة
والكفارات والصوم والضمان والنكاح والمكاسب وقد تكفل بجمع ذلك وغيره الفهرست الذي جعلته على التهذيب وهو من اهم ما الحيلة

لمن يريد الفقه
والترجيح ولم يستغني اليه احد
والحمد لله

مما يوجب تحقق المعارض فيه فلتصبر حتى يؤدي ذو تصدا يؤدي اليه البحث من احد من المعتبرين والفاضل
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انه بالمفهوم التثبت عن مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت
واي تثبت فان قلت هذا انما ينفع في نفي اشتراط القطع واما اشتراط الظن فللخصم ان يدعي ان المعنى
ان الخبر الذي يفهم المراد منه ظنا او قطعا لا يجب التثبت عند مجيء العدل به اما الخبر الذي لا يظن بالمراد
عنه فخارج عن مدلول الاية ومفهومها قلت لفظ الاية مطلق لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو صح فيه لجاز
لنا في العمل بخبر الواحد مطلقا تقييده بخبر يظن بصدق الراوي ويقترن بقرينة وشبههما واما المجمل فخارج ٩٩
عنا لاية الا اتفاق ولا اتفاق فيما نحن فيه او بدليل العقل وهو امتناع العمل به لعدم ترجيح معنى على معنى
اخر وجعل العام على حد الصيغ المشتركة حتى لا يكون فرق بين القول بان للعموم صيغة مختصة وبين
القول باشتراك جميع الصيغ التي يظن بها العموم بينه وبين الخصوص في المعنى رجوع عما اسس واكد و
جزاف من القول والحاصل ان العقل يستقبح ان يتعبدنا الحكيم بالمجمل بخلاف العام او يخالف العرف
والعادة دون الثاني ثم قال ره والحاصل ان الدلائل الدالة على العمل بالظن لو تم لدل على ان البحث
عن المخصص والمعارض غير واجب والعجب ان اكثر الاصوليين في هذه المسئلة اتفقوا على اشتراط الظن
والقطع متمسكين بما ترى ولم يتفطنوا لمخالفته لاصولهم الممهدة في غيرها والصواب ما حررنا لك
انتهى وظهر من كلامه ره ان البحث عن وجود المعارض ليس لازما فلا تغفل لانه اصل نافع بل اصل اصيل على ان
الخط الاصلي مناهو العمل بما بلغنا من المعصوم عليه السلام من باب التسليم سواء كان حكم الله او تقية
او صدر تقية بل لو لم يصدر عنه عليه السلام وكان الراوي ثقة عندنا كما في الواقع والا لكان لازما
عليهم عليهم السلام ان يقولوا لشيعتهم اذا بلغكم عنا حديث او وصل اليكم اصل فتثبتوا او تفتشوا عن
المعارض فان لو اطلعتم عليه فعليكم بالترجيح لعلكم تظفرون بحكم الله الواقعي ومع ستر طريقه فبانهما

اخذتم وسعكم

البحث الثالث اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يكون من الكتاب او من السنة او العام من الكتاب والخاص من السنة او بالعكس فهذه اربعة وفي
وعلى كل تقدير فاما ان يكونا قطعيين او ظنيين او العام قطعيا والخاص ظنيا او بالعكس فهذه ستة عشر قسما وعلى كل تقدير فالقطعي والظني
بحسب المتن فيهما او بحسب السند فيهما او بحسب المتن في العام وبحسب السند في الخاص او بالعكس فهذه اربعة وستون قسما وعلى كل تقدير فالتنافي اما
بين منطوقيهما او مفهوميهما او منطوق العام ومفهوم الخاص او بالعكس فهذه مائتان وستة وخمسون قسما وعلى كل تقدير فاما ان يكون العام
والخاص مقترنين او العام مقدما والخاص مؤخرا او بالعكس او كلاهما مجهولي التاريخ

اخذتم وسعكم ولم يصل الينا حديث بهذا المضمون مع انه لو فرض وجوده لكان من بعضهم سلام الله عليهم لبعض
الشيعة مع ان المتقدم منهم والمتأخر منهم عليهم السلام مكلفون بالتبليغ والناس متفقون في حكم الله عليهم
قوله ره اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يكونا من الكتاب كما ذكره المصنف ره بعضها احتمالا
عقليا مع قطع النظر عن الواقع لان الكتاب قطعي السند والله لا يتصور القطعيان متنافيين في صورة عدم
١٠٠ تأخر الخاص عن وقت العمل او يكون بيانا كما يذكره المصنف ره ومعنى كونهما قطعيين متنا دلالتهما على منطوقيهما
نصا لا احتمال فيه فيلزم في الصورة المذكورة التناقض الصريح بحسب الواقع اذ مقتضى العام المقطوع به
هو الحكم على جميع الافراد في الواقع ومنها الخاص ومقتضى الخاص المقطوع به الذي فرضناه بيانا تأخره
عن الحكم في الواقع قوله ره وعلى كل تقدير فالتنافي اما بين منطوقيهما اه ان كان مراده من المنطوقين
والمفهومين ان يكون احد المنطوقين مدلولا للعام والاخر للخاص وكذا المفهومان حتى يكون المعنى ان
التنافي اما ان يكون بين منطوق [illegible] فمعناه واضح ولكن في
دلالة اللفظ قصور وان كان مراده غيره فلا يتصور ان يكون احد المفهومين او المنطوقين اخص من الاخر
فالذي يظهر في عنوان المسئلة لا يظهر له وجه والاولى عندي تقسيم الاربعة الاول الى العام والخاص
المعقولين الى اخر القسم واسقاط الوسائط من البين ثم الابتداء بتقسيم اخر انفع في المقام وهو ان
العام والخاص المتنافيين ظاهرا اما ان يكونا جميعا في الخبر او يكون احدهما في الكتاب والاخر في الخبر
والخبر اما ان يكون من النبي صلعم او من العترة الطاهرة عليهم السلام ولا يتحقق في هذه القسم ما يمكن ان
يكون ناسخا الا في الاخبار النبوية صلعم اذ لا يتصور النسخ بعد انقطاع الوحي وقد يستشكل عدم تحققه
في اخبارهم عليهم السلام بانا كثيرا ما نرى الخاص مثلا في كلامهم عليهم السلام والعام في الكتاب او في الخبر النبوي صلعم
ولا شك ان الخاص حينئذ يكون وروده بعد حضور وقت العمل بالعام فلا بد ان يكون ناسخا وقس على هذا

او العام فقط او الخاص فقط لهذه الف وجهها ... ستون قسما والخاص الموخر اما بعد وقت العمل او قبله فهذه الف وسبعمائة واثنان وستون فيها وقد وقع
الخلاف في كثير من هذه الاقسام في جواز بعضها ومن الخاص للعام وفي كونه مبينا او ناسخا وتحقيق الحق في كل واحد على التفصيل مما يفضي الى غاية التطويل فنقول المراد
بالظني ما دل الدليل على حجيته شرعا كخبر العدل وكذا المفهوم المراد بهما ما دل الدليل على اعتباره وسيجيء تفصيله ان شاء الله اذا عرفت هذا فاعلم ان كلا من عام ورد وروده
بعد وقت العمل بالعام في الكتاب والاخبار النبوية فالظاهر نسخ حكم العام في مورد ذلك الخاص لقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة ... الا ان يكون
المتكلم عالما بتعذر حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص فان الظاهر ان الخاص مبين كما في صورة تقديم مطلق ... اختصاص التفهيم الى بعد وقت العمل وما فيه

بخلاف ما اذا ... الخاص المتاخر اما بعد وقت العمل او قبله وهو ما ذكر

الا اذا كان العام في كلامهم والخاص في الكتاب او السنة وكذا اذا كان كلاهما في كلامهم مع ورود احدهما
بعد حضور وقت العمل بالآخر فكان منع تحقق مثل هذا مكابرة والحق انه لا يتصور ابتداء النسخ
منهم لا بد انه واظهاره بيان ذلك انهم عليهم السلام كانوا مستودع جميع احكامه تعالى وقد اسر النبي صلعم اليهم
ان الحكم الفلاني باق الى زمان كذا فاذا حضر نسخ فليبينه وصي هذا الزمان حكم النسخ واما انهم لم يظهر
لجميع الامة لمصلحة رآها كما في عدم بيان المجملات والمتشابهات ولقد خالجني منذ دهر طويل ثم ظفرت
عليه في كلام بعض الاعلام قوله او العام فقط الاولان يراد بجهل التاريخ عدم العلم بتقدم
احدهما وتاخره وهذا شامل الصورة الجهل بتاريخ احدهما او تاريخهما معا وهو الذي يتفاوت به الحكم
ويبحث عن حاله واما نفس الجهل بالتاريخ مع قطع النظر عن حال التقدم والتاخر فليس مطمحا في هذا
النظر ولهذا ترى القوم لم يقسموا اجهل التاريخ كما قسم المصنف وقد وقع الخلاف في كثير اه اقول لا بأس
ان نشير الى اولها بعض الاقسام مما ذكره القوم لان المصنف ادعى الظهور في البعض من غير ان يذكر
الدليل وكانه اكتفى بما في المبسوطات والا فليس الحكم بديهيا فنقول الظاهر من قولهم ان العام والخاص
القولين اما ان يكونا مقترنين هو ان يكونا في كلام بعد واحد بحسب العرف ولا ريب في كون الخاص بيانا اذا
كان متصلا كالشرط والاستثناء واخواتهما سواء كان مقدما في الذكر او مؤخرا ان جاز التقديم والظاهر ان نظر
الاصوليين ليس الى المنفصل وهو الذي يبحث عن حاله وتنافيه مع العام فنقول اقتران المنفصل القولي
يتصور مع التقديم والتاخر ولا يتصور بان يكونا معا في زمان لان الكلام تدريجي الوجود ولا شك
ان العرف قاض بان الخاص في كلا التقديرين واحتمال النسخ لو جوزناه قبل حضور وقت العمل مرجوح
هنا لانا لا نعلم مصلحة في ان يحكم المتكلم حكما عاما ثم يظهر رفعه بلا فصل لان المصلحة المقصودة ليست
ههنا العمل بالعموم في زمان مع اعتقاد استمراره حتى يثاب المكلف عليه اذ المفروض عدم حضور وقت

هذا الاحتمال

101

ولا الاخير اعني مجرد

ثالثها بيانية الخاص للعام وتخصيص العام بالخاص في اي قسم كان من الاقسام المذكوره

102

الاعتقاد

ولا الاخير اعني مجرد لان المخاطب لا يعتقد شيئا الا بعد تمام الكلام وانصراف المتكلم عنه الى غيره والمفروض
كونهما في كلام واحد عرفا واحتمال ان يكون هناك مصلحة لا نعلمها احتمال مرجوح عند العقلاء ولهذا
تراهم يحكمون بكون الخاص بيانا لا ناسخا في اعراف عقولهم ولم يبق غرض في هذا المقام الا دعوى الظهور
هذا حال الاقتران واما تقدم العام فيكون على وجهين كما اشار اليه المصنف الاول ان يكون بعد حضور
وقت العمل فنقول لا ريب في كون الخاص ناسخا اذا حضر وقت العمل بالعام فعمل المكلف بهذا الخاص العام
ثم بين الشارع له ان حكم هذا الخاص مخالف لحكم العام واما اذا جوزنا ان يعلم الشارع المكلف بالعام
وهو يعلم انه لا يعمل به عند حضور وقت العمل به اما مطلقا او في خصوص هذا الخاص وان عمل به في بعض
الافراد الاخر ثم شرع لا يعلم ان الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام هل هو ناسخ او مبين
تاخر عن وقت الحاجة لكون المتكلم عالما بتعذر حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص كما ذكره المصنف
وكون المتكلم عالما بان هذا الخاص مبين في الواقع او ناسخ فليس بمفيد لنا اذ نحن لا نعلم الا ان خاصا
ورد بعد حضور وقت العمل ولم يعمل به وهو كما عرفت يحتمل الامرين عند المكلف الا ان يكون اعلم
بان المتكلم انما اخر بسبب علمه بتعذر حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص ثم يمكن ان يدعى الظهور بمعنى
الرجحان كما ادعاه ولكن لا شك في ندرة عام وخاص بهذه الخصوصيات ان لم نجزم بعدمه ثم ان ثمرة
كونه ناسخا او مبينا اذا تعين احدهما بعد ان لا يعمل به المكلف تظهر للمجتهد وتقليد المكلف في صحة
وهي القضاء على تقدير كونه تابعا للاداء الا ان يقال ... اذ كونه ناسخا يقتضي ان يكون مطلوبا في
الوقت الاول فيقتضي في الوقت الثاني واما على تقدير كونه مبينا فلا والثاني ان يكون قبله وكونه بيانا
ظ واما تقدم الخاص فليعلم ان العام المتاخر ظ يحتمل ان يكون ناسخا او مبينا وقد ذهب الى كل فريق
وان كان الثاني اشهر واستدل على المشهور بما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء

ظاهر معلوم لا بمعنى انه

للخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل بالخاص ونسخه ان كان بعده ولكن الاولى بالخاص فانه ينفي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيه وهو هين عند ذلك المجوزين فكان اولى بالترجيح وقيل في علة محذوريته وكون النسخ التخصيص اهون منه ان التخصيص دفع والنسخ رفع والدفع اهون من الرفع لان الدفع فيه وقوع الشيء هو المنع من اصابته والمانع ضعيف لاحتياجه الى العلة بخلاف الرفع فهو ابطال لاستدامة الشيء وبقائه والبقاء اقوى لاستغنائه عن العلة وفيه دلالة انه لا معنى للرفع بالنسبة الى الشارع اذ ليس له علم او ظن بمصلحة الشيء بل النسخ اظهار لانتهاء زمان التكليف لان الشارع كلف بطريق الاستدامة ثم ظهر عليه مصلحة لم يكن يعلمها فرفع الاستدامة وابطلها وثانيا انه مبني على اصل فاسد هو عدم احتياج الباقي في البقاء الى العلة وفيه علته ان التخصيص شايع والنسخ نادر والحاق الشيء بالاعم الاغلب اولى وهذا مثل السابق من طريقة العامة بعيد اذ ليس مثل هذه الدلالة الظنية معتبرا عنده في اثبات اصل اصيل اصول ولا يحضرني الآن دليل اقاموه على هذا المطلب بحيث تطمئن النفس به فلا ادري من اين حكموا بترجيح التخصيص على النسخ ثم علم ان العام والخاص الذين وصلا الينا من الائمة عليهم السلام لم يمكن العلم بتقدم احدهما على الآخر من جهة تقدم الراوي او المروي عنه واما العلم بورود العام بعد حضور وقت العمل او قبله فلا بد فيه من نظر آخر وكلامهم وكلامنا في النظر الجلي من ملاحظة الخبرين وليس النظر فيهما وظيفة الاصولي ولكن نقول ههنا ان طول الزمان بين صدوريهما من المعصوم يبعد ان يكون ورود المتاخر قبل حضور وقت العمل بالمتقدم كان في فترة يكون هذا الاحتمال غير بعيد مثلا لو فرضنا ان النبي صلعم اخبر بالخاص والصادق عم اخبر بالعام او بالعكس فمن البعيد ان لا يحتاج احد في هذه المدة الطويلة الى العمل بما قاله النبي صلعم حتى يحضر زمان صدور احد الخبرين من امير المؤمنين والآخر من الكاظم عم

هذه عن الصادق عم وهكذا الكلام اذا فرضنا للمدة الطويلة من الائمة يكون الاحتمال البعيد اذا فرضنا صدورهم

ومنع السيد المرتضى والشيخ وجماعة من اصحابنا ومن العامة تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقا وتوقف بعضهم واليه يميل المحقق بناء على عدم ثبوت حجية خبر الواحد على الاطلاق وفصل بعضهم في كل خاص يعني عارض عاما قطعيا فقال ان كان العام خص قبل بدليل قطعي متصلا كان كالاستثناء او غيره كالغاية ونحوها او منفصلا يجوز تخصيصه مرة اخرى بهذا الظني والا فلا لضعف العموم في الاول وقوته في الثاني والاولى التوقف في تخصيص القرآن بخبر الواحد لمشكلة وجوب اتباع ما يفهم من ظاهر القرآن على الاطلاق وحجية خبر الواحد على الاطلاق اما القرآن فلا من الاول تجويز ان يكون عمومات القرآن حين نزولها مقترنة بقرائن تظهر المقصود بها للمخاطبين في ذلك الوقت ومع ذلك التجويز لا نعلم حجية تلك الظواهر بالنسبة الينا

او من القائم عم فيكون احتمال النسخ اظهر لا سيما اذا كان الراوي للخبر المتاخر غير ذي قدم في العلم وكانت المسئلة مما لا يحتاج اليه الا نادرا لان في هذه الصورة يكون احتمال علم الراوي بالبيان المتقدم بعيد نعم لو كان الراوي مثل محمد بن مسلم مثلا وكانت المسئلة من الطهارة او الصلوة فح لا يبعد دعوى علمه بالخاص المتقدم وان كان صادرا من النبي صلعم فيصير كونه بيانا اقرب واولى اذ قد عرفت ان احتمال النسخ بالمعنى الذي مر ذكره ليس ببعيد في احاديث العترة الطاهرة عليهم السلم وقد ورد عنهم عليهم السلم الامر بالاخذ بالاحدث فالاحدث كما يجيء في باب الترجيح وقد قالوا انتم بعد مطلق بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم وقد نقل جمهور العامة عن ابن عباس انه قال انا كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فح لا يبعد العمل بالعام المتاخر ولكن الاحوط العمل بالمشهور ولم يعارضه احتياط في العمل فيجب هذا كله في صورة العلم بالتاريخ واما مع الجهل فقالوا انا لما بينا ان في الصور الثلث نعمل بالخاص وصورة الجهل لا تخرج عن احد من الاقسام الثلثة فيظهر حكمها ايضا قوله والظاهر اه قد عرفت حال الظهور وعرفت ايضا ان كثيرا من الاصحاب لا اصل له قوله ومنع السيد اه الاطلاق في كلام السيد مقابل الآتي التفصيل قوله عدم ثبوت حجية خبر الواحد مطلقا اي سواء كان له معارض من ظاهر القرآن ام لا قوله الاولى التجويز اه لو ابقي هذا الدليل على ظاهره لدل على عدم حجية جميع الظواهر القرآنية بمجرد احتمال التجوز سواء في ذلك العام وغيره وسواء في ذلك التفحص عن القرينة وعدمه لان مع التفحص وعدم الوجدان احتمال الوجود باق بحاله فيجوز ان يكون عمومات القرآن وغيرها من حقائقها مقترنة بقرائن يظهر المقصود بها للمخاطبين ومع ذلك فلا نعلم حجيتها ويجاب بانه قد قررنا انا مخاطبون بالخطابات كالحاضرين فعلى المتكلم ان ينصب للمخاطبة قرينة دالة على مطلوبه اذا لم يرد الظاهر فاذا حضر وقت عملنا ولم يصل الينا ما يعرفنا عن ظاهرهم كما كلفنا به نعمل بالظاهر والعدول واضح فان فرضنا ان الظاهر غير مراد له وانه نصب القرينة مع عدم بلوغها الينا لا سيما مع التفحص يقتضي الامكان

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

١٠٤

الثاني لزوم طرح اكثر الاخبار المروية في كتب الاخبار مما ورد في تفسير الآيات وفي الاحكام كما يظهر ذلك لمن تتبع الكتب الاربع وغيرها سيما العامة وتفسير علي بن ابراهيم وعيون اخبار الرضا فان نقلها بل اربعة اخماسها مما يخالف الظاهر الذي يفهم بحسب الوضع اللغوي كما فسر السمع بالنبي صلعم و النهار بعلي وبابي طالب و الليل بفلان وفسر السكارى بسكر النوم وغير ذلك مما هو اكثر من ان يعد ويحصى الثالث الروايات التي تدل على ان علم القرآن في النبي والائمة عليهم السلام منها ما رواه الكليني عن الصادق ع قال انما يعلم القرآن من خوطب به

جوابه فهو هو

فلا بد ان يعلم ان هذا التجويز مشترك بين ظواهر الكتاب والسنة فيلزم منه عدم حجية ظواهر الثاني بالنسبة الينا فما هو جوابنا فهو جوابه والصواب ان يقرر وجه التوقف بانا لما جوزنا كون عمومات القرآن حين النزول مقترنة بما يظهر منها المراد وقد اخبرنا عدل بالتخصيص قوى هذا التجويز بحيث صارت ارادة العموم مشكوكا فيها فلا يجوز العمل به ولما كان العمل بهذا الخبر ايضا مشكوكا فيه لما يجيء من عدم الدليل على حجية خبر الواحد مطلقا توقفنا والظاهر ان مراده ره ما قلنا ولكن عبارته قاصرة عن المرام ويمكن منع حصول الشك بمجرد الخبر اذ لا شك في جواز العمل به ولعل العرف يؤيد المنع لان المولى اذا امر عبده بانشاء الحكم عام على الظاهر فتوقف لاخبار مخبر بالتخصيص مع انه لا يعلم تخصيصه من المولى في العمل بهذا الخبر فالظاهر توجه ذم اهل العرف اليه وما هذا الا لوجدان العمل بالظاهر عندهم قوله ره الثاني لزوم اه فيه نظر اذ لا منع جمع بين ظاهر الكتاب وباطنه بل ظني ان الائمة عليهم السلام قد استدلوا بالظاهر ثم فسروه في موضع اخر بخلافه فليراجع مظانه من اراد اليقين قوله الثالث اه ان اريد بعلم القرآن القطع بمراد الله تعالى منه في جميعه فلا شك في اختصاصه فيهم عليهم السلام والروايات شاهدة عليه ولكنه لا يدل على مقصوده وهو عدم جواز العمل بالظواهر القرآنية بعد ما حصل الظن بالمراد منها لعدم توقف هذا الظن على العلم والقطع بجميع ما اشتمل عليه وان اريد ما يشمل العلم بالبعض والظن بالبعض فلا يختص بهم والروايات لا تشهد عليه قوله ره قال عليه السلام انما يعلم القرآن اه اقول لا شك في ان الله تعالى انزل مع رسوله الكتاب لعباده وخاطبهم فيه بخطابات احكامية كاقامة الصلوة وايتاء الزكوة وقص عليهم قصصا ووعدهم واوعدهم والنبي صلعم بلغ ما انزل اليه وبلغ جميع الفاظ القرآن للناس لانه كان يلغه قومه وكذا من آمن به من اولاد آدم ع فلا يجوز لاحد ان يدعي ان شيئا من القرآن لا يعلمه احد وعلمه مطلقا مختص في النبي صلعم والامام ع بل الذي يدعي وهو الحق ان جميع القرآن علمه تفسيره وتاويله ظاهره وباطنه مختص فيهم وهذا هو المراد من قوله ع انما يعلم القرآن من خوطب به يعني به النبي صلعم فانه الذي

خوطب به خطابا

ومنها ما رواه في كتاب الروضة بسنده عن ابي عبد الله ع في حديث طويل وعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن اهلا لا يسع اهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه ان يأخذوا فيه بهوى ولا رأي ولا مقاييس اغناهم الله عن ذلك بما آتاهم من علمه وخصهم به ووضعه عندهم كرامة من الله اكرمهم بها وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث ومنها ما رواه في الاصول بسنده عن الصادق ع قال قال رسول الله صلعم من عمل بالمقاييس فقد هلك ومن

خوطب به خطابا كاملا شفاهيا وخطاب الغير انما يكون بتوسطه واما الائمة عليهم السلام فهم في حكم النبي صلعم لانه يجب عليه صلعم ايداع العلوم جميعا مما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة عند الاوصياء فاذا لا يدل الخبر على مطلوبه هو عدم حجية ما يفهم منه ظاهرا انهم لو دل دليل على ان ما يفهم منه ليس مرادا وان حجية الظواهر مشروطة بالعلم بجميع القرآن ولا تحقق لشرطه وطريق عدم شرطه لكان هو المثبت لا ما استدل به المصنف وانما يفيد الخبر لاثبات عدم وجود الشرط فيما لا اختصاصه بالنبي صلعم ومن قام مقامه صلعم قوله ره ومنها ما رواه في كتاب الروضة اه هذا الحديث انما يدل على اختصاص العلم بجميع القرآن بهم عليهم السلام لان قوله عز وجل فيه تبيان كل شيء يدل على ان جميع الاحكام يستنبط منه ولا ريب في ان غيرهم لا يقدر الا على استنباط القليل وهو ع ادعى انهم اهل القرآن الذين يعلمون كل الاحكام منه ولا يحتاجون الى قياس وغيره قوله ره ومنها ما رواه في الاصول اه ان كان المراد بالافتاء هو القطع بحكم الله الواقعي المستنبط من الكتاب فلا شك في انه يتوقف على القطع بجميع ما يتوقف عليه هذا الاستنباط وهذا القطع يحصل للمعصوم ع بالنسبة الى جميع الاحكام المستنبطة من القرآن واما غيره فان حصل له قطع ففي قليل من المسائل الاجتهادية لان الكثير مما يحصل فيه القطع من المسائل الضرورية التي ليست محلا للاجتهاد ولكن انحصار هذا المعنى فيه اذا قصد الافتاء بجميع الاحكام المستنبطة على النحو المذكور لا يدل على انه لا يجوز لنا الافتاء بظاهر القرآن لان معنى الافتاء على راي المخطئة هو القطع بان ما ادى اليه اجتهاد المفتي وهو الظن او القطع بان ما هو حكم الله الواقعي هو حكم الله في حقه وحق مقلده بمعنى انه يجب عليهما العمل به وهذا الظن يحصل لنا من الظواهر المحكمات على راي المجتهدين والعمل بالظاهر الذي هو محل النزاع ليس منه هذا الافتاء لانهم القطع بان ما يفهم من ظاهر الكتاب والسنة حكم الله في حق المكلفين بالمعنى الذي سلف وان كان المراد منه القطع بحكم الله الظاهري فهو لا يحتاج الى الظن بان دليل الحكم الظاهري

فيه ما لا يخفى كما لا يخفى لان الاستنباط من المحكمات المتشابه يعني يحكم به والاختصاص مع علم الكل بالائمة عليهم ظاهر

محكم غير منسوخ سواء كان ناسخا ام لا وهذا الظن لا يحصل الا بفحص المعصوم فان قلت فعلى ما تحمل المتفق
فنقول على المعنى الاعم من القاطع بالواقع والقاطع بالظاهر والمراد بمعرفة الامور الاربعة معرفتها على حسب
الوسع ظنية كانت او قطعية وينبغي التنبيه على امور الاول ان النسخ نسبة عارضة للمعنى لا يتوقف
فهمه عليها لانها عبارة عن كون حكم باقيا الى حين على الظاهر وانما قلنا على الظاهر لان الرفع حقيقي لا يتصور بالنسبة
الى الله كما قرر في محله اول البحث واما الاحكام والتشابه فهما من عوارض الدلالة فان اللفظ ان كانت
دلالته على ما اريد منه ظاهرة قطعية او ظنية يكون محكما والا فهو متشابه وليس الغرض من معرفتهما
الا حصول القطع او الظن بالمراد او التوقف الى ان يظهر ويحصلان من العلم بالوضع الواحد او المتعدد
او العلم بالقرائن والمراد من العلم هاهنا ما هو اعم من الظن الثاني ان طريق معرفة كل من هذه النسبة
قد يكون من جهة الرواية متواترة كانت او احادا المنتهية الى المعصوم او لا كان يروي عدد التواتر
او الاحاد ان الحكم المستفاد من اية خاصة كان معمولا به في زمان ثم نزلت اية اخرى منافية للاولى
منافاة النفي والاثبات فامر النبي صلعم بالعمل بها وترك الاول واما اذا انتهى الى المعصوم فيكفي ان يقول
هذا منسوخ بهذه وقد يكون من غير جهة الرواية مثل ان نعلم اية دالة على حكم واية منافية لها بحيث
لا تجتمع معها وكان العلم بتاريخهما حاصلا لنا قبل او بعد فعلمنا من تاريخ المؤخرة انها نزلت بعد حين
وقت العمل بالاول وربما حصلت من غيرها بين الطريقين الثالث ان السيد المرتضى رحمه علي بن الحسين
قال ان تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصور لا اختلاف فيه فلا يحصل فيه اشتباه وقال بعض
الافاضل قد يترى انه قد يحصل فيه الاشتباه اما لفقد النقل او للاختلاف فيه او لعدم اطمئنان النفس به
اذا عرفت هذا فنقول المستفاد من هذا الحديث الشريف هو ان الافتاء بحكم من اية شرط بان يحصل
للمفتي قطع او ظن بانها ليست متشابهة او منسوخة بعد الفحص اذا كانت محتملة لواحد منهما فان حصل فيعمل
بمقتضى ما حصل

والقران المحكم ما اريد منه ظاهره والمتشابه ما اريد منه غير ظاهره او لا [illegible] ان المحكم الظاهر والمتشابه ما لا ظاهر له
كالمشترك [illegible] فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة الاية [illegible] اتباع المتشابه بالمعنى الذي ذكره
[illegible] حديث [illegible] اختصاص العلم بالاحكام به فانزلت على رسول الله
اية من القران الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها
[illegible]

بمقتضى ما حصل والا فان حصل القطع او الظن بعدم عروض هذه النسبة فيعمل بمقتضى العدم وان حصل
الشك فيعمل بموجبه ولا ريب ان الظن لا يحصل كثيرا ما لا يحصل الا بمعرفة جميع الايات المتعلقة
بالاحكام وامتيازها عما يتعلق بحكم عن غيره ان كان مما يتعلق به تعدده ثم فهم المنافاة او عدمها في المتعدد
ثم ملاحظة التاريخ واما اصالة عدم النسخ فلا يفيد الظن باحدهما ولا الظن بعدمهما ظنا حاصلا
بعد الياس عن الاطلاع عليهما فلا يتحقق شرط الافتاء في افتاء من يفتي بمضمون اية باعتبار الظن
باستمرار حكمها لاصالة عدم النسخ او كونه نادرا والمظنون الحاق الشيء بالاعم الاغلب فان قلت
ان الغرض من هذا الاشتراط هو الاحتراز عن الافتاء بخلاف الواقع بقدر الامكان فيجب على المفتي
الفحص عن المعارض والمخصص بقدر الامكان ليكون محترزا عن الخطا بقدر الامكان
لاستماع القطع بان المعارض والمخصص موجودان في الادلة بطريق الاجمال سيما القطع
بتحقق الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه في القران اجمالا قلنا ان الدليل القطعي دلنا على
جواز العمل بالظن المستفاد من حقائق الالفاظ والعمل بخبر العدل من غير تقييد وان لم نامن
معه من الوقوع في الخطا ومن يدعي التقييد فلا بد له من دليل وقد تكلمنا على ما قالوه في هذا
المقام في المبحث السابق ولعل الفرق بين معرفة المخصص والمعارض والناسخ خصص الاشتراط
بالاخير لان النسخ قليل يمكن معرفته بالفحص قليلا ولا يلزم منه عسر والمعارض والمخصص في كثير من ان
يحصى فلهذا جوز العمل بالظن الحاصل من اصالة عدمهما الى ان يظفر بهما قوله والقران المحكم
المتشابه هو المشتبه الملتبس ماخوذ من الشبه لان احد الشيئين يلتبس بالاخر فلا يعرف احدهما
من الاخر فاطلاقه على ما لا ظاهر له ظاهر واما اطلاقه على ما له ظاهر واريد خلاف ظاهره فان علم ان
ظاهره غير مراد ولم يعلم المراد منه فالظاهر انه داخل تحت ما لا ظاهر له اذ المراد منه ما لا ظاهر له اريد منه

سواء كان الظاهر بعد او لم يكن لظاهر وان لم يعلم اطلاق المتشابه عليه ان ثبت في الشرع او العرف فهو
المتبع والا فيكون من التفسير بالرأي اما الاستدلال عليه بقوله عز وجل من قائل يتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله فلا ريب انه لا يدل على ان الذي في قلبه زيغ يعرف المتشابه
فيتبعه طلبا للفتنة وطلبا للتأويل ولا دلالة فيه ان من يحمل المجمل على احد معنييه من غير دليل لاجل الهوى
فقد اتبعه طلبا للفتنة والتأويل قوله ره ومنها ما رواه بسنده عن امير المؤمنين ع هذا الحديث مع حديث
معوية بن ميسرة ظاهر في اختصاص علم الجميع بهم قوله ره ومنها ما رواه عن الصادق ع الظاهر ان المراد
الافتاء من غير دليل معتبر شرعا واما القول بما يفهم من القرآن فهو قول بما سمعوا من رسول الله صلعم
وكيف لا وهم عليهم السلام حثونا على عرض حديثهم على كتاب الله والعرض على الكتاب المفسر بالخبر عرض في الحقيقة
على الخبر قوله ره ومنها ما رواه في حديث تفسير انا انزلناه الظاهر ان مراده ع من التفسير ليس بيان
ما يفهمه العرب من الحقائق والمجازات الشائعة بل بيان ما خفي عليهم قوله ره ومنها ما رواه الشيخ ره اه
هذا الحديث يدل على ان الافتاء مشروط بمعرفة الناسخ والمنسوخ والخاص والعام من الكتاب
والسنة ولا بد من حمله على ما يتعلق بالمسألة المفتى بها وحمل وجوب السؤال على ما يحتاج الى السؤال
من المتشابهات وما يدخل في نحوه وعموم ومثله قوله ره في الطبرسي ره الظاهر من التفسير تفسير
المجملات وبالجملة ما لا ظهور له اذ ترى الطبرسي يفسر ويبين المعاني الحقيقية والمجازية الظاهرة من غير
استناد الى الاثر الصحيح وغيره قوله ره اذا ورد عليكم اه يدل بظاهره على عدم جواز العمل بخبر الواحد
وان كان عدلا ما لم يقترن بواحدة من هاتين القرينتين ويمكن تخصيص الحديث في قوله ع حديث
بحديث من لا نثق به اما مطلقا او مع معارضته لحديث الثقة اذ لم يقترن الثاني بواحدة من
القرينتين فيعمل بالاول مع اقترانه والا فبالثاني قوله ره ويمكن الجمع بالحمل على هذا الاحتمال لما ورد

عنهم عليهم السلام من حمل

عنهم عليهم السلام من حمل حديثهم على القرآن قوله ره او حمل المخالفة هذا اظهر الوجوه قوله ره اذا كان ما اراد
العموم ره ان كان المراد حصول القطع من الاثر الصحيح بمعونة القرائن فما ذكره واضح وان كان المراد
بالعلم الظن او ما يشمله فنقول ربما يحصل من الخبر المخصص ظن اقوى من الظن الحاصل من الخبر
الشاهد على العموم لوجهان حاصل للاول دون الثاني فلا يصح الحكم بالبطلان على اطلاقه قوله ره
منحصر في الائمة عليهم السلام هذا هو الظاهر من هذه الاحاديث وليس تأويل الآية في قليل منها وما نقله
عن الصدوق ومنصور رحمهما الله لا ينافيه بل قول منصور قلت كلا فرق لو لا شاهد عليهم السلام الظاهر
ان ما كان في الكتاب من محكم الظواهر المتفق على كونها ظواهر اعني التي يقطع بالمراد منها او يظن به
كل عارف باللغة مع قطع النظر عن الخارج فقد صار حجة او ربما في الدين او المذهب فلا يحتاج
المجتهد في البحث وما ليس بظاهر عند احد وظاهر عند آخر او يدعي ظهوره في معنى والآخر في معنى
اخر وليس له معنى ظاهر اصلا فلا بد رجوعه في الحكم الى الاخبار وما نحن فيه من القسم الاخير
عند البعض قوله ره وايضا اه يؤيدان القاطع وهو الاجماع دل على وجوب العمل بخبر الواحد ان لم يكن
مخالفا لظاهر الكتاب وهذه المخالفة مبنية على كون بعض الالفاظ موضوعا للعموم وهو
ظني مستفاد من اعتبارات واستقراءات ناقصة ومع ذلك فهو ظن ضعيف بعد ملاحظة
كثرة الاختلاف الواقع في هذا الموضع لان كثرة الاختلاف تدل على ان في ماخذ المسألة غموضا
يحصل في اعمال الاشتباه فيه بحان وبتعدد تلك الوجهان يصير الظن ضعيفا الى ان يضمحل
قطع بخبر لاجل هذه المخالفة يكون طرحا للمظنون القوي باعتبار المظنون الضعيف وهذا مما
لا يجوزه عقل وانما قلنا المظنون القوي لان ظن المخالفة وان كان ضعيفا يصير سببا لعدم
القطع بان الخبر مما يجب العمل به لان الاجماع انما وقع على العمل بما يعلم عدم مخالفته او ما لا يظن

لطلب الرسل فاذا القيتم عرف انهم الحجوان لهم الكلام المفترضة وقلت للناس البين يعلمون ان رسول الله صلعم كان يحكم بالمرجى خلق فقالوا بلى قلت
تخبرني معنى سلم من كان الحجة بخاطئ فقالوا القران فنظرت في القران فاذا هو يخاصم به المرجى والعدرى والزنديق الذى لا يومن بحق يحتال الرجال
بخصومته فعرفت ان القران لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شي كان حقا فقلت لهم من قيم القران فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم
وحذيفة يعلم قلت

بمخالفة لما لا نعلم لمخالفته وان حصل الظن بما ورد وما توهم متوهم ان غرضنا ان الظن بكون
العموم مراد الما ضعف لشيوع التخصيص والظن بكون الفاظ العموم موضوعة للعموم لما حصل من
الاستقراآت الناقصة مع ضعفه بكثرة الاختلاف وكون الفاظ الخصوص موضوعة لمعانيها
لما حصل من الدليل القطعي فطرح الخبر المشتمل على الخاص بالاية المشتملة على العام مشكل وفي غاية
الجراة لانا نقول ان هذا الكلام يتم في خاص لا يكون عاما واما الخاص الذى له عموم فهو ايضا يدل على
معناه دلالة ظنية مثلا ان نقول اكرم الناس ثم نقول لا تكرم الجهال لان الجهال لفظ عام يجرى
فيه ما يجرى في الفاظ العموم لانا نقول انا ندعي القطع بكون بعض افراد العام مخالفا له في الحكم من الفظ
الخاص ولا شك في دلالة قولنا لا تكرم الجهال على خروج فرد ما من حكم المتعلق بالعام وهذا القدر يكفينا
في هذا المقام واما دلالة العام على ارادة جميع الافراد منه فظنية سواء كانت باعتبار ظنية ثبوت
وضع اللفظ للعموم او باعتبار احتمال التخصيص او لهذا الاحتمال وان كان له ماخذ في كتب الاصول
لكن لا مساغ له عند المتدبر في كلام المصنف والجواب على التقديرين موافقا لمذاق الاصوليين هو
ان الاصولي يكتفي في القطع بكون معنى متبادر من لفظ سواء كان في اللغة او في الشرع او في العرف
مع عدم منافاة الوضع الشرعي للاخرين كان يثبت في الشرع وضع مغاير لها فاذا قطع بالتبادر
الشرعي بضم البيان كل ما يتبادر من الشرع يجب علي العمل به للاجماع على العمل بالظواهر اذا لم يعرف
عنه صارف واذا قطع بالاخرين يضم مع ذلك قوله الاصل عدم النقل ومع هذا الاصل يحصل له
الظن بان اللفظ المتبادر مراد الله تعالى فنقول فيما نحن فيه انا علمنا بالضرورة الوجدانية من انفسنا
ومن غيرنا من المتحاورين باللغة العربية تبادر العموم من بعض الالفاظ مع التجرد عن القرائن فاذا
رايناه في الكتاب مثل هذا اللفظ ولم يكن لنا صارف عن العمل به يجب علينا العمل به وكون خبر الواحد صارفا

اولا المسلم

وايضا فان الظن الحاصل بعموم الالفاظ المعدودة في الفاظ العموم ... خبر الواحد ... وضعف الظن بعمومها كثيرا لاختلاف الواقع فيها
حيث ذهب بعضهم الى انه موضوع للعموم اصلا وذهب بعضهم الى الاشتراك بالفعل وبعضهم ... وتوقف بعضهم كما مر ... خبر الواحد الذى
يجب العمل به اولا المخالف بمجرد ظن ضعيف حاصل من الاعتبارات والاستقراءات الناقصة في غاية الجراة ... عدم تخصيص القران بخبر
الواحد بان القران قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي ... اولا ان التخصيص ... الدلالة ...

اولا المسلم والعمل بالخبر مشروط بعدم المخالفة ولا بد للعامل من العلم بالشرط وما حصل لنا فيكون حجة
عموم القران لاجل الخبر طرح قطعي العمل لما لا يجوز العمل به وهذا لا يجوزه العقل ثم انه كيف ضعف
العموم بكثرة الاختلاف ولم يضعف العمل بالخبر بكثرة الاختلاف لا سيما اذا ادعى مثل السيد الاجماع
على عدم جواز العمل على انا نقول اذا لم يحصل لنا القطع بكون مثل هذا الخبر من مورد الاجماع و
سلمنا حصول الظن به فلا بد من قاطع اخر يدلنا على جواز العمل بما نظن انه من المجمع عليه ومن اين
لكم ولقائل ان يقول ان الذين يعملون بالخبر لا يعملون بظاهر الكتاب ويجعلون الخبر صارفا عنه فمع
خروجهم لا يتحقق اجماع وبعبارة اخرى انكم قلتم ان الاجماع حاصل على العمل بظواهر الكتاب اذا لم
يعرف عنه صارف فالمراد بالصارف اما ما يقطع بكونه صارفا او ما يظن به ونحن قد حصل لنا باعتبار
الخبر ظن بان الاية مصروفة عن ظاهرها فلا نعمل بها فلا يمكنكم ان تدعوا ان الاجماع على العمل انما هو في
موضع النزاع على انا الاجماع على العمل بالظواهر اعني بظن المراد منه كيف يتحقق مع مخالفة الاخباريين
في ... وسنشير الى كلامهم ان شاء الله في المقصد الاتي فتلخص من مجموع الكلام سقوط اعتبار
العموم والخصوص وترجيح احدهما على الاخر من جهة انفسهما فلا بد في الترجيح من ملاحظة مرجحات
اخر وقد يرجح الخبر بان في العمل به اعمالا للدليلين بخلاف الطرح فانه يوجب الغاء الخاص وسبق وجهه
من المصنف ما فيه ولكن بعض الاعلام ادعى ان الصحابة والتابعين واصحابنا يعملون بالخبر
قال والصواب ان الدليل الذى يصح للاعتماد عليه في حجية خبر الواحد يدل على جواز تخصيص
الكتاب به لان الدليل عليه هو عمل الصحابة والتابعين في موارد متكررة وقلما تخلو الواقعة من عموم
من العمومات القرانية او خصوصها وكذلك عمل اصحابنا وعد قسم من المواضع التى خصصتها السنة
اثنا عشر فقال ومن جملة ذلك ان الكتاب اباح نكاح الاربعة والسنة خصصت العبيد باثنتين

لا غير وجعل العدة في المتوفى كانها ما كان بابعدها الاجلين مقتصراً بنحوها وخصصت السنة بغير المحجوب من الولد
الاكبر وبغير القاتل والكافر والرق وسوغ نكاح من سوى المعدودات مطلقا وقيدته بما سوى نكاح
المنكوحة في العدة والمطلقة تسعا للعدة وغير ذلك وقد خصص قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الا
باشياء كثيرة كالجري والمارماهي وغير الخمر من الانبذة وما اشبهه وتحقق الاجماع لا يقدح في المط اذ يعلم
بالقران ان الاجماع انما انعقد بالاخبار الواردة في هذا الباب ودعوى التواتر فيها بأسرها جزاف فقوله

الاول في الكتاب في وجوب اتباعه والعمل به اجماعي اقول لقد طال التشاجر بين المجتهدين والاخباريين في العمل
بظواهر الكتاب في الاحكام النظرية ولا خلاف بينهما في وجوب العمل بالقران انما الخلاف في انه هل يجوز
العمل بشيء منه من غير نص من الائمة عليهم السلام ام لا قال الشيخ الفاضل المحدث الحر العاملي قدس سره في الفوائد الطوسية
عند اعتراضه على المجتهدين العاملين بالظواهر لا نزاع في وجوب العمل بالقران انما الكلام في جواز
العمل به من غير نص من الائمة عليهم السلام في تفسيره وموافقة ظاهره ونفي النسخ والتقييد والتخصيص
والتاويل ونحوها انتهى وانا انقل ان شاء الله تعالى نبذا مما قالته الطائفتان رضوان الله عليهما مع نقضه
ابرام من غير حمية وعصبية والله يقول الحق وهو يهدي السبيل فاقول قال السيد الفاضل السيد
نعمة الله في رسالته منبع الحياة اما الاخباريون قدس الله ارواحهم فذهبوا الى ان القران كله متشابه
بالنسبة الينا وانه لا يجوز لنا اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه انتهى اقول التامل فيما تقدم
من كلام المحقق البعض الائمة الطاهرين عليهم السلام فهم من كلامهم حصره بالنسبة اليهم وقد استدلوا اولا
بالايات الدالة على وجوب اتباع الرسول صلى الله عليه وآله واولي الامر وعلى وجوب الرد اليهما عند الاختلاف وعلى ما
يفيد مثل هذين والايات الدالة على ذم اتباع الظن قال الشيخ ره في الفوائد اعلم انه لنا ان نستدل
بالقران ولا يلزم التناقض لوجهين احدهما انه دليل الزامي للخصم لانه يعتقد حجية تلك الظواهر مطلقا

وثانيهما وجود النصوص

حمل الزوجة تمام نصف الرجل وخصصت السنة بالخبر بعد الايمان ... الاولاد في الوفاة ... من تمام العدة ... الخ

الكتاب

وتابعه على ذلك

كلام السيد نعمة الله

وثانيهما وجود النصوص المتواترة المخالفة للنقيضة الموافقة لتلك الظواهر فاستدلالنا في الحقيقة بالكتاب
والسنة معا ولا خلاف بينهما انتهى واستدلوا ثانيا بالاخبار الدالة على ان علم القران منحصر في النبي صلى الله عليه وآله
وخلفائه عليهم السلام وانه لا يجوز تفسير القران بالراي اقول ان هذه الادلة ان اقيمت على انه لا يجوز
العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها للظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة
اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلم يبق افادتها للظن وما افاده فقد منعنا من العمل به مع قوله تعالى في القران
محكما بالنسبة الينا الخ فلا كلام معهم ولا يرد عليهم شيء وان كان بعض ادلتهم غير واف بمطلوبهم
وهذا هو الظاهر من بعض كلماتهم واما اذا اقيمت على ما نسبه السيد ره اليهم فكل ما اشرنا اليه فيما
تقدم من ان الله تبارك وتعالى انزل على رسوله صلى الله عليه وآله كتابا عربيا بلسان قومه وامر عباده فيه ونهاهم
ووعدهم واوعدهم وذكر لهم ادلة على وجوده ووصفاته الجمالية والجلالية وقص عليهم قصص الماضين
ليعتبروا وغير ذلك وقد فهم القوم تلك المقاصد منه وقطعوا بان القصاد منهم ما فهموه ولم يبين النبي صلى الله عليه وآله
لهم جميع ما في القران ولم يكن لهم قيم غيره صلى الله عليه وآله وكيف يسوغ لاحد ان يقول ان الله تعالى اكفر وعمى واما الايات
الى النبي صلى الله عليه وآله والى من يجيء بعد البعثة بقريب من ثلثمائة سنة ولولا ان السيد نسب هذا القول اليهم وهو
بظهر من بعض كلماتهم لبادرت الى تكذيب هذه النسبة ومجازفة القول فيما استدلوا به على ما نسب السيد ره
اليهم وتقدم بعض منه في البحث السابق من هذه الرسالة ان القدر المسلم من دلالة هذه الادلة وغيرها
هو ان علم جميع القران عند من خوطب به وان فيه ما لا علم لاحد به ولم يبينه صلى الله عليه وآله لاحد الا العترة عليهم السلام
ولا احتياج للناس الى العلم به وفيه ما لا يحيطون به علما الا بعد البيان وفيه ما لا يعذرون بجهله قال الشيخ
المحقق المحدث حسين بن شهاب الدين العاملي ره في كتابه الذي الفه لبيان طريق المتقدمين ووصى الشيخ
في التبيان والطبرسي في مجمع البيان عن ابن عباس انه قسم وجوه التفسير الى اربعة اقسام قسم لا يعلمه

في وجوب العمل

كلام الشيخ حسين بن شهاب الدين

احدها ما لله وقسم تعرفه العرب بكلامها وقسم يعلمه العلماء وقسم لا يعلمه الا الله فاما الذي لا يعذر احد بجهالته
فهو ما يلزم الكافة من الشرائع التي في القران وجملة دلائل التوحيد واما الذي تعرفه العرب بلسانها فهو
حقائق اللغة وموضوع كلامهم واما الذي يعلمه العلماء فهو تاويل المتشابه وفروع الاحكام واما الذي
لا يعلمه الا الله فهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة انتهى والمراد منها ان معرفة ضروريات الدين
كالاقرار بالتوحيد والرسالة ووجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك لا عذر لاحد من المكلفين
في جهله بل يجب السعي في تحصيله من القران ومن غيره وفهم معاني القران باعتبار دلالة الفاظه يعرفه
من عرف اللغة واساليب الكلام ومواقع الالفاظ بحملها على معانيها الحقيقية والمجازية بحسب مقتضى المقام
ومحاورات البلغاء واما معرفة التاويل وتخصيص العام وتقييد المطلق واستنباط الاحكام النظرية
من اصول الدين وفروعه منه فعلمه خاص بالعلماء من آل محمد عليهم السلام انتهى كلامه اعلى الله مقامه واما
دلالتها على ان الكل متشابه بالنسبة الينا وان كل ما ورد من الايات على المسائل الفروعية فهي متشابه
فليست كذلك بل لو فرضنا ان بعض الاحاديث دل صريحا على هذه الدعوى لاولناه او رددنا علمه
الى العالم لمخالفته لما علم بالضرورة فينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر بالمعنى الذي اشرنا اليه الى ان
تحقق مع الاخباريين والقول الفصل مع تفصيل وتوضيح يظهر بعد تمهيد مقدمتين الاولى هي انه في زمان
التكليف الى انقراض الدهر لا شك في لزوم العمل بمقتضاه موقوف على افهام المكلفين ما كلفوا به وهو
يكون في الاكثر بالقول ودلالة القول على المراد منه قد تكون قطعية ولو بضم امور خارجية وكثيرا
ما تكون ظنية لانسداد الابهام وقطعية في كل لغة انما هو على ارادة الحقائق مجردة عن القرينة وارادة المجازات
معها فبنى العقلاء المخاطبون الاعتقاد والعمل على ما يفهمونه وان كان احتمال التجوز في الارادة
خفاء القرينة واشتباهها على المخاطب في الغالب باقيا الا انه لا يعتنى بان ينصب متكلم قرينة لارادة معنى
مجازي فيحرفها

فيحرفها المخاطب الى معنى مجازي اخر لكون القرينة مناسبة للمعنيين والذي يكشف عما قلناه انا لو فرضنا كون
صيغة الامر للوجوب لغة فامر المولى عبده فابطأ عن المسارعة الى الامتثال معتذرا باحتمال التجوز لذمه
العقلاء وكذا يذمون المولى لو عذب العبد لانه سارع الى الامتثال بعد فراغ المولى من التكلم ولم يصبر حتى
يظهر عليه القرينة ولو بعد حين فان قلت تاخير القرينة عن وقت الخطاب جائز على المشهور وعن وقت
الحاجة ايضا كذلك اذا كان لاحد مصلحة في ذلك اعتبر التاخير حجة عند العقلاء والشرع على العمل بخلاف ما
اريد من الكلام مثلا لو فرضنا ان احدا قال لعبده اكرم كل من دخل داري غدا وهو يريد غير زيد فاخر
البيان الى الغد فلما حضر زيد اتهمه وكان المولى خائفا من ذبحه على نفسه العبد فترك البيان فاكرم العبد
زيدا اتهمه فلا ريب في جواز مصلحة التقية والاتقاء على ترك اكرام زيد فكيف يسوغ فلو ذم
العقلاء الذم اذا ابطأ العبد معتذرا بعدم الاحتمال الواقع في المحاورات وكذا كيف يجوز ذم المولى
على العقاب مع مسارعة العبد الى الامتثال اذا قصد المولى لم يصبر حتى تظهر عليه جلية الحال قلت ما ذكر
نادر لا سيما الاخير ولا عبرة بمثله عند العقلاء وهذا ايضا يدعون الى الذم مع قيام هذا الاحتمال عندهم الثانية
هي ان التشابه كما يكون في اصل اللغة كاشتراك لفظي كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد اني
استعمل العموم كثيرا وانا اريد الخصوص من غير نصب قرينة متصلة واطلق المطلقات وانا اريد المقيدات
وربما احكم حكما يدل ظاهره على الاستمرار ولكن سانسخه وربما اخاطب احدا وانا اريد غيره او اخصص
قوما بالخطاب وانا اريدهم مع غيرهم او نحو ذلك في كلامه وان لم يصرح هو به مع علمنا بعدم
غفلته وسامحته في لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به الا ان يكون العام الباقي
على عمومه والمطلق الباقي على اطلاقه كثيرا بالنسبة الى المخصوص والمقيد وكذا غيرهما والقران من هذا
القبيل لانه وان كان عربيا لكنه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون كله

او يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك فقد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها اصلا كالمقطعات في اوائل السور ثم ان الله عز وجل لم يدع المكلفين حتى انزل الى رسوله قوله هو الذي انزل اليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الآية فذمهم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذه اللفظة وجعل البيان موكولا الى خلفائه عليهم السلام والنبي صلعم نهى الناس عن التفسير بالآراء وكذا اوصياؤه عليهم السلام وكذا جعلوا ان الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت هاتان المقدمتان فنقول مقتضى المقدمة الاولى هو العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار منها متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي على ظهوره وحصل منه ظن يدخل في الاصل المذكور فنطالب العامل به بدليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة من الاضداد هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل مثل عمل اصحاب النبي صلعم والائمة عليهم السلام بالظن المستفاد من الاخبار اذا سمعوها منهم عليهم السلام من غير فحص وتحصيل قطع بالمراد وتقريرهم عليهم السلام على ذلك لا يقال الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا كيف وهم قد عرفوه بتعريفات مختلفة ولم يقيموا دليلا على ان المعنى الشامل للظاهر هو المراد منه في القران والاخبار ولا يظهر ايضا من الاحاديث الوارده في تفسيره هذا الشمول بل ادعى الشيخ الفاضل المحدث حسين بن شهاب الدين العاملي في كتابه ايضا ان الذي يظهر من الاخبار مساواة المحكم للنص حيث قال ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه انتهى وانا انقل تعريفاتهم مع بعض الاحاديث الوارده في تفسيره حتى يظهر لك ان دعوى الشمول او المساواة بين المحكم والظاهر مع هذا الاختلاف لا يخلو من دليل قطعي اما التعاريف فمنها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها

انه ما كان محفوظا

بيان المحكم

انه ما كان محفوظا من التخصيص ومنها انه ما كان محفوظا من التخصيص ومنها انه ما كان

انه ما كان محفوظا متضمنا للترتيب لافادة المعنى مع تاويل او بدونه وقد يفسر بالمضبوط المتقن وهو المعنى اللغوي كما صرح به في مجمع البحرين ومن فسره كذلك اعترف بمساواته للنص وقال شيخنا الطبرسي في ان المحكم والمتشابه اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه نحو قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم مثقال ذرة ونحو ذلك مما لا يحتاج في معرفة المراد به الى دليل انتهى واما الظاهر فعرفوه بانه اللفظ الدال على احد محتملاته دلالة راجحة لا ينتفي معها الاحتمال وانت اذا تاملت النسبة بين تعريف الظاهر وما قالوه في المحكم وجدتها المباينة والعموم المطلق والعموم من وجه والمساواة فكيف تسمع دعوى المساواة او شمول المحكم مطلقا من غير بينة واما الاحاديث فروي في الكافي عن العياشي عن الصادق عليه السلام الناسخ الثابت المعمول به والمنسوخ ما قد كان يعمل به ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتبه على جاهله وفيه ايضا وفي رواية الناسخ الثابت والمنسوخ ما مضى والمحكم ما يعمل به والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضا وفيه ايضا عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام والقرآن المحكم الذي يعمل به وكل محكم فهو قرآن وفيه ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام اما المحكم فنؤمن به ونعمل به وندين به واما المتشابه فنؤمن به ولا نعمل به اخذنا موضع الحاجة من الاحاديث وفي الفوائد الطوسية عن بعض الفضلاء عليهم السلام ان المنسوخات من المتشابهات والمحكمات من الناسخات انتهى وليس فيها ما يدل على كون الظاهر محكما لاحتمال ان يكون العمل بالمحكم مستندا الى القطع بالمراد منه وما نقله بعض الفضلاء يدل على ان المتشابه اعم مطلقا من المنسوخ وان المحكم اخص مطلقا من الناسخ وعلى ان المتشابه ليس منحصرا في اشتراك اللفظ ونحوه بل الحمل بعنوان الحكم يجعل اللفظ متشابها فمثل قولنا اغسلوا وجوهكم وان كان محكما بالنسبة الى رجحان الغسل مثلا فهو متشابه بالنسبة الى استمرار ذلك الرجحان ولا يظهر منه ايضا النسبة بين الظاهر والمحكم وما دل عليه من النسبة بين المتشابه والمنسوخ فواضح واما النسبة بين

بيان الظاهر

المحكم والناسخ فغير ناسخ لان هناك ايات محكمات دالة على احكام ليست بناسخة لغيرها فلا بد
الامن تقدير مضاف في قوله والمحكمات من الناسخات والامن ارتكاب تجوز في الناسخ بان يق
كل محكم لما رفع حكم البراءة الاصلية فهو ناسخ له ولا يخفى انه عكم لم يعتبر في الناسخ ان يكون رافعا للحكم
بل اعتبر فيه كونه ثابتا معمولا به سواء كان رافعا لاحكام ام لا والذي يمكن ان يق من قبل العاملين بالظاهر
ان المتشابه كما يدل عليه بعض الاحاديث ما اشتبه على جاهله فنقول لا شيء من الظاهر بمشتبه وكل متشابه مشتبه
فلا شيء من الظاهر بمتشابه واذا لم يكن متشابها يكون محكما وكل محكم يجب العمل به وفاقا اما الكبرى فلا اخفاء فيها
واما الصغرى فلان معنى قوله عم ما اشتبه على جاهله هو ان غير الامام وهو الذي يعبر عنه بالجاهل بعد
علمه بالوضع يتصور منه جهل بالمراد من اللفظ بحيث يصير مترددا فيه ولا شك ان الظاهر يكون المراد
منه مظنونا فلا يكون مشتبها بهذا المعنى والجواب عنه اما اولا فبان المظنون ايضا مشتبه لان الجهل
المقابل للعلم بمعنى الاعتقاد الجازم يصدق على الظن فيكون الظان ايضا جاهلا ويكون المراد مشتبها
عليه والحاصل انا لا نسلم ان الاشتباه منحصر في صورة الشك والتردد بل كل غير معلوم مشتبه وان كان
مظنونا قال الفاضل المحقق المحدث الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملي ان المفهوم من الاحاديث
هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه كما مر واما ثانيا فبانا
وان سلمنا الانحصار وكون الظاهر غير متشابه ولكن لا نسلم انه محكم اذ لا دليل على انحصار الايات فيهما
وقوله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات لا يدل على الحصر فلا يلزم من وجوب
اتباع المحكم والعمل به جواز اتباع الظواهر لم لا يجوز ان يكون الواجب اتباع المحكم ورد علم المتشابه الى العالم
وعدم تكليف تحصيل العلم به والوقوف عند الظواهر والفحص حتى يظهر تفسير اهل الذكر له هذا
لا يق ان ما ذكرتم في عدم جواز العمل بظواهر القران ان تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار

كلام المحدث العاملي

الخ لان فيها الخ

الخ لان فيها ايضا محكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا وعاما اريد منه الخاص ومطلقا اريد منه المقيد
لانا نقول قد سبق ما يستفاد منه الجواب ونقول ههنا تاكيدا وتوضيحا انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر
الكتاب والسنة عند عدم نصب القرينة العقلية والفعلية والقولية المنفصلة على خلافها ولكن منعنا
من ذلك في العمل بالقران ونهانا الله من اتباع المتشابه ولم يبين حقيقته لنا ومنعنا رسول الله صلعم
عن تفسير القران ولا ريب في ان غير النص يحتاج الى التفسير لتحقق الاحتمال فيه واوصياؤه عم منعونا
وايضا ذم الله من اتباع الظن وكذا رسوله واوصياؤه صلوات الله عليهم ولم يستثنوا ظواهر القران لا
قولا ولا تقريرا وليس هناك دليل قطعي بل ظني ولا اجماع على الاستثناء واما الاعتذار في العمل بالظن بانا لما ظننا
كون حكم مستفادا من اية مراد الله تعالى عملنا به لان تركه يورث خوف المؤاخذة في الاخرة ودفع الخوف
المظنون واجب فاجاب بعضهم بان عقلك ولكن الله اخبر على قبح المؤاخذة مع النهي المطلق عن اتباع الظن وعدم
رفع الحرج وكيف يسمع هذا الاعتذار مع ان القائس يعتذر ايضا بمثل عذرك وانت تمنعه من القياس
وسياتي لهذا زيادة توضيح ان شاء الله تع في بحث حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد واما الاخبار فقد سبق
في بحث جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ان اصحاب الائمة عليهم السلم كانوا عاملين باخبار
بلغتهم من واحد منهم عليهم السلم وما كان في قريب من خمسين سنة وصار لكل واحد عندهم اصل وكتاب يجمع فيه
الخبر وكانوا اذا احدثت حادثة ورووا خبرا فيها من المعصوم المتقدم يعملون بخبره من غير تفحص
وسؤال عن انه هل هناك عند احد مخصص او معارض او ناسخ او مقيد وكانوا يعملون به الى ان يجيء
عند المجتهد المعارض او غيره ثم بعد جمع جل الاحاديث في الاصول والكتب ما كان عند كل واحد من
فضلائهم الا اصله لا غير او مع اصل واحد من غيره وبالجملة ما كان مجموع الاحاديث مجتمعا عندهم
وما كان لهم مثل التهذيب بل مثل الفقيه والائمة عليهم السلم يعلمون هذه الطريقة منهم ولا ينكرون بل يحضونهم

دليل القول بجواز العمل بظواهر الاخبار

على العمل بالاصول وكتابة الاحاديث وبالجملة قد حصل لنا علم قطعي من التتبع بتجويز العمل من
ائمتنا عليهم السلام بحجية العمل الامامي من غير فحص ولهذا عملنا بظواهر الاخبار لانه من المتوقفين في
الموثق واستدل بعض الفضلاء بايات واحاديث على جواز العمل في الاحكام النظرية بظواهر
القران المحتمل لوجوه متعددة من النسخ والتقييد والتخصيص والتاويل وغير ذلك ثم ورود نص
في موافقة مضمونها عنهم عليهم السلام ولا في تفسيرها وفسر الظاهر بما مر ذكره ويرد عليه ان هذا الاستدلال
دوري لانه استدل بظواهر الايات على حجية الظواهر اللهم الا ان يدعى ان هذه الايات محكمة عند الكل
اما بنفسها او بتوسط دليل قطعي وانا انقل الان ان شاء الله تعالى بعضها كما اثره مما اظنه اقواها واوجهها ليقاس
عليه غيره اذ ليس في الاطالة فائدة معتد بها الآية الاولى قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله الاية الاولى
والرسول والرد الى الله رد الى المحكم كتابه كما جاءت به الرواية اقول الذي نقطع بانه مراد هو ان المخاطبين
بهذا الخطاب المتنازعين في شيء ما ولو شئت قلت في كل شيء مأمورون بالرد الى الله والى الرسول لرفع
التنازع ولا نعلم ما المراد بالرد الى الله وانه هل يكفي الرد الى واحد منهما او لا بد من اجتماعهما تنزلنا
عن ذلك وقلنا ان المراد بالرد الى الله الرد الى المحكم كتابه وانه يكفي الرد اليه ولكن نقول لا ندري
ما المراد بالمحكم اذ فسروه بمعان مختلفة كما سبق سلمنا ان المراد منه هو الذي نقطع بالمراد منه
لكن نقول لعل الذي افادتنا هذه الاية وقد تنازعنا في جواز العمل بالظواهر فان قلت افادتنا الجواز
قطعا فاين موضع الافادة وان قلت افادتنا ان نرجع الى محكم غيرها ليرتفع به النزاع بيننا
فنقول نعم ولكن بين هذا المحكم حتى ننظر فيه وان قلت افادتنا ان نرجع في العمل بالظواهر الى
المحكمات ليصير الاحتمالات المرجوحة منه لولا تنا مقطوعا بعدمها فهذا يفيد انه لا يجوز العمل
بالظاهر حتى يصير محكما وهو خلاف مطلوبك ثم تدل هذه الاية بعد التسليم والتنزلات على ان

في القران ما يجوز الرد

في القران ما يجوز الرد اليه وهو المحكم والاحتجاج بها حسن لرد قول الاخباريين وهو ان القران كله
بالنسبة الينا متشابه واعترض عليه الشيخ الفاضل الحر العاملي قدس سره بان هذه معارضة بقوله عز وجل
فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم والمتبادر فيها تقييد بوجود اية موافقة لقوله وكذا قوله تعالى
وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى
ولتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله
تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وغير ذلك من الايات التي تؤيدها النصوص المتواترة والادلة العقلية
الدالة على وجوب الرجوع الى النبي والامام عليهم الصلوة والسلام وحجية قولهما مطلقا وقول ان
المحكم كما انه قول الله عز وجل كذلك هو قول رسول الله صلعم وحكمه فلو انهم حكموا النبي صلعم وهو تلى آية
محكمة يقطع بها النزاع فلم يجدوا في انفسهم حرجا وسلموا لكانوا مؤمنين فكذا لو تحاكموا اليه فرفع
نزاعهم بقوله صلعم لكانوا رادين الى الله والرسول والحاصل ان الرد الى كل مستلزم لهما حكما وهذا رد الى الكلام
الكنف في الثانية بالرد الى الرسول صلعم فكل من رد الى المحكم فقد رد الى الرسول وكل من رد الى الرسول
فقد رد الى المحكم وان لم نعلم بعينه لان في القران تبيان كل شيء والنبي يعلمه ويحكم منه وبالجملة كما يدل
على وجوب الرجوع الى الرسول والى الامام عليهم السلام يدل على وجوب الرجوع الى احد الامرين الاية المحكمة التي
هي قول الله تعالى وسنة محكمة قولهما الذي هو مستند الى المحكم الى الاية الثانية قوله تعالى هو الذي انزل
اليك الكتاب الاية تدل على اتباع المتشابه دون المحكم فلو كان مذموما كان كذلك وقيل ان هذه الاية
محكمة في ذم اتباع المتشابه ولا وجوب اتباع المحكم فلا يستفاد منها الا اذا كون بعض الكتاب
محكما وكون المحكمات الكتاب لا يدل على وجوب اتباعه وذم اتباع المتشابه يدل على عدم ذم اتباع المحكم
بمفهوم اللقب وهو في كمال الضعف سلمنا ولكن لا تدل على ان وجوب الرجوع اليه ما لا نزاع فيه لاحد انما النزاع

الاية الثانية

في كون الظاهر محكما بالنسبة الينا وثبت حقيقته شرعية ولا شرعها في المحكم بحيث يحمل الظاهر فيه قطعا والمستدل
انما استدل بها ايضا على كون الظاهر محكما الثاني قوله تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها ذم
على ترك تدبره ولا ريب ان المراد بذلك الحث على العمل بمقتضاه اذ التدبر انما يكون مطلوبا للغاية
اقول القدر المسلم ذم عدم التدبر وقد تدبرناه فوجدناه مشتملا على دلائل تفيد القطع بوجود الصانع
وعلى تنبيهات دالة قطعا على حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان والفساد في الارض و
قطع الرحم وغير ذلك وليس فيها الحث على التدبر لاستنباط الاحكام الشرعية ولو كانت لها دلالة
فلا انه ظنية لا تغني في هذا الموضع الرابعة قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه فاثبت للعلماء استنباطا
ومعلوم انه ورد في المسموع منهم عليهم السلام اقول بعد التنزل عن معرفة المستنبطين انهم الائمة عليهم السلام
او ما يشمل غيرهم انه انه ليس كل القوم يقدر ان يعلم ان الاية المذكورة في سورة مخصصة قطعا
لاية اخرى مذكورة في سورة اخرى والمجوز يدل قطعا على حكم مثلا فهل له استدلال في الاستنباط المستند
الى القطع بمراد الشارع هو الاستنباط الذي لو افتكم في العلماء لا الفعل بدلالة ظنية الخامسة قوله تعالى
بلسان عربي مبين والغرض منه وضوح المعنى اقول ان اريد بوضوح المعنى ما يشمل فهم المجمل من حيث الاجمال
فمسلم وضوح كل القران وان اريد ما يعلم ويظن بالمراد منه فلا كيف والمتشابه من هذا اللسان انهم هذا
مع انك تعلم ان بعض القوم لا يعرف الكلالة ولا الابّ قوله تعالى وفاكهة وابّا فيكون المراد من المبين
وضوح الكل او معنى اخر ثم انه في الاستدلال بالحديث وذكر عشرة احاديث اقواها دلالة خمسة
الاول الامر بالاخذ به في الحديث المشهور على الاطلاق وهو يشمل المتشابه لا يجمع وبقي ما عداه في الظاهر
ان مراده بالحديث هو حديث الثقلين فاقول اذا امر اصحابنا بالتمسك بالكتاب لا يدل على انه يمكنهم الفهم
بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام لا سيما اذا قال تمسك بالكتاب وبالعالم به

في الخروج منه المتشابه بل يمكن ان يكون يحمله فهم العالم به الثاني الامر بعرض الحديث المشكوك فيه
وصحته عليه اقول الامر بعرض على المحكم عرض على القران ونحن نقول به الثالث التوبيخ على ترك العمل به كما رواه
ابن بابويه عن الصادق في شرعه جواب من قال له ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج
فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك
كان عنه مسؤولا اقول الظاهر ان الراوي يتوهم ان الافعال المحرمة واخذ بها في القيمة هو فعل اليد والرجل
واللسان وهو لم يتفق منه مثلا باليد ولا سعي بالرجل ولا التكلم بالتغني باللسان فنبهه
صلوات الله عليه على ان دلالة هذه الاية على كون فعل السمع المحرم مسؤولا عنه قطعية وكون السمع في الباطن
غير السمع المعروف لا يجعل الاية غير محكمة في الظاهر اصل الوضع اللغوي الرابع تعليم الاستدلال به
كقول الباقر عليه السلام في صحيحة زرارة المشهورة لمكان الباء وقول الصادق عليه السلام في رواية عبد الاعلى مولى آل
سام حيث قال له عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه
من كتاب الله قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه اقول كون الكتاب كله محكما بالنسبة
الى الامام عليه السلام لا ريب فيه فيجوز له الاستدلال به كما هو في صحيحة زرارة وما قاله الى هذا الحكم الاستنباط واما
الاية الاخيرة فيدل على كبرى كلية دلالة قطعية ولو بضم الاجماع على عموم النكرة الواقعة في سياق النفي
هنا وهي قولنا لا شيء من الحرج من الدين والحرج له افراد يقينية وافراد مشكوك فيها فلعل عدم وضع
المرارة او رفعها بعد الوضع كان من الافراد اليقينية عند السائل فلعل هذا واشباهه من الصغريات
اذا انضمت الى الكبرى القطعية تبين الحكم ونحن نقول به وليس استدلالا بالالفاظ الخامس وقوع الاحتجاج
به من الرواة واقرارهم عليه الائمة عليهم السلام مثل قول زرارة ومحمد بن مسلم للباقر عليه السلام انما قال الله ليس عليكم
جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك اقول ليس في هذا الحديث احتجاج من الراوي بل التحقيق دعاهما

وقد وقع الخلاف في تغيره فقيل ان فيه زيادة ونقصانا وبه روايات كثيرة رواها الكليني وغيره في تغييره والمشهور انه محفوظ ومضبوط كما انزل لم يتغير ولم يتبدل حفظه الحكيم الخبير

الكلام في وقوع التحريف في القرآن

على نحو الامر طلب الفعل ونحو لا تقربوا الا يحمل الوجوب والامر قطعيا او ظنيا وهو بما احتج به الا
بالجملة التي على احسن كما ظهر لمن نظر الى كل الحديث وهو مذكور في الفقيه ثم ان دلالات حجة الا ان حجة
حسنة لو ظهر بالتتبع ان اصحاب الائمة عليهم السلام احتجوا بالايات الظاهرة في يستنبطوا منها الاحكام وافتوا
الناس وعملوا بها او قررهم الائمة عليهم السلام عليه ونحن لم نجد من القرائن ما يتبين لنا هذا التتبع قرارة
وقد وقع الخلاف في تغييره وقد اطال الفاضل السيد نعمة الله قدس سره في السورة الكلام في هذا المطلب
في مؤلفاته كشرح التهذيب والاستبصار ورسالة الترجيح ونحوها في الرسالة فقال في كتابه
ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على وقوع الزيادة والنقصان والتحريف في القرآن منها ما روي
عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام لما سئل عن التناسب بين الجملتين في قوله تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا في
اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن ومنها ما
روي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى كنتم خير امة اي الائمة من اهل البيت عليهم السلام ومنها ما روي في الاخبار
المستفيضة في آية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت
رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم واما الاخبار التي وردت على القرآن فيها التحريف والزيادة
والنقصان فمختصر ان العصر الاول عصره صلعم واعصار الصحابة وذلك من وجوه احدها ان القرآن
كان ينزل نجوما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة ورئيسهم امير المؤمنين
عليهم وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما وحي في المحافل والمجامع واما الذي
كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين عليه السلام لانه كان يدور معه كيفما دار
فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف ولما مضى رسول الله صلعم الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء
بعده جمع امير المؤمنين عليه السلام القرآن كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد وفيه الاعرابيان واعيان الصحابة

قال الكليني ... عن ... الى رسول الله صلعم ...

فقال لهم هذا كتاب ربكم

فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال له الاعرابي الجلف ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال لن
تروه ولن يراه احد حتى يظهر ولدي القائم فيحمل الناس على تلاوته والعمل باحكامه ويرفع الله سبحانه هذا المصحف
الى السماء ولما تخلف ذلك الاعرابي احتال في اخراج ذلك المصحف ليحرقه كما احرق مصحف ابن مسعود فطلبه
من امير المؤمنين عليه السلام فابى وهذا القرآن كان عند الائمة عليهم السلام يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض
خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله عليه السلام
وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرأها الناس فقال ابو عبد الله عليه السلام كف عن هذه القراءة واقرأ كما
يقرأ الناس حتى يقوم القائم صلوات الله عليه فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف
الذي كتبه علي عليه السلام وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا في هذا المصحف
والعمل باحكامه وثانيها ان المصاحف لما كانت متعددة لتعدد كتاب الوحي عمد الاعرابيان وفعلا ذلك
انتخاب ما كتبه عثمان وجعله واكثر غيره وجمعوا الباقية في قدر حار وطبخوه ولو كانت تلك المصاحف كلها
على نمط واحد لما صنعوا هذا التشنيع الذي صار عليهما من اعظم المطاعن وثالثها ان المصاحف كانت مشتملة
على مدائح اهل البيت عليهم السلام صريحا ولعن المنافقين وبني امية نصا وتلويحا فعدلوا الى هذا ونحوه
من المصاحف حذرا من التكلف والفضائح وصدا العترة عليهم السلام ورابعها ما ذكره الشيخ الجليل علي بن
طاوس ره في كتاب سعد السعود عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف
التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل
مكة مصحفا والى اهل الشام مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا
والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان
واذا كان هذا حال الاختلاف في مصاحفه التي هي بخطه فكيف حال غيرها من مصاحف كتاب الوحي والتابعين واما

٧٦١

تحفظ القرآن ... الذكر وانا له لحافظون ومحوناه لا اثر لهذا الاختلاف لانه تحقق الاجماع على وجوب العمل به على قراءتهم سواء كان متواترا ولا دليل يدل بعض الاخبار بصريح
... [illegible] ثم اعلم انه لما وقع اختلافات كثيرة بين القراء وهم جماعة كثيرة وقدماء العلماء اتفقوا على عدم جواز العمل بقراءة غير السبعة او العشرة
... [illegible] المقام من الشيعة ايضا ولكن لم ينقل دليل يعتد به على وجوب العمل بقراءة ... دون من عداهم وتعلق بعضهم بالقراءات السبع

الثاني فحوا زمان القرآن وفد الثاني المصحف الذي وقع اليهم خاليا من الاعراب والنقط كما هو الآن
موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين عليه السلام واولاده المعصومين عليهم السلام وقد شاهدنا عدة
منها في خزائن الرضا عليه السلام نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود
الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في
اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة
والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد
من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا
عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا
الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعاملين بالقرآن
ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس ياخذون القراءات
عنهم ثم ذكر قول الصحابة للنبي صلى الله عليه وآله على الحوض اذا سالهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر
فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض وقوله قال الله تعالى لا ازال الاثر الشريف
على ما ذكره من عدم التغيير في القرآن الذي هو بايدينا الآن لان حفظه عند عدة من العلماء واولاده عليهم السلام خازن
علم الله يكفي لصدق الاثر والله يعلم قوله ثم اعلم انكم اولا قال السيد بعد ما مر من هذا التحقيق يظهر
الكلام والقدح في تواتر القراءات السبع من وجوه اولها المنع من تواترها عن القراء لانهم نقلوا على انه كان لكل واحد
راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وثانيها سلمنا تواترها عن القراء لكن لا يقوم حجة
شرعية لانهم من احاد المخالفين استبدوا بها بارائهم كما تقدم وان حكي في بعض قراءتهم الاستناد الى النبي صلى الله عليه وآله
لكن لا يقوم حجة شرعية لانهم من احاد المخالفين الاعتماد على روايتهم غير جائز كروايتهم للحديث بل الامر هنا اعظم

واعلى وثالثها ان كتب

127

لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد لكنه لما وقع الاختلاف الذي
لا يختلف به احكام الشرع وانما يختلف به الحكم الشرعي فالمشهور التخيير بين العمل باي قراءة شاء العامل ... قراءة عاصم بطريق
ابي بكر وقراءة حمزة ... مستند ... الرجوع فيه الى تفسير حملة الذكر وحفظة القرآن صلوات الله عليهم اجمعين

وثالثها ان كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرا حفص وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت
عليهم السلام كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين
والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيما لقراءة المعصومين عليهم السلام فكيف تكون القراءات السبع متواترة عن
الشارع تواترا يكون حجة على الناس وقد تخلص من تضاعيف هذا الكلام امران احدهما وقوع التحريف والزيادة
والنقصان في المصحف وثانيهما عدم تواتر القراءات السبع عمن يكون قوله حجة اما الاول فقد خالف فيه الصدوق
والمرتضى وامين الاسلام الطبرسي حيث ذهبوا الى ان القرآن الذي نزل به جبرئيل عليه السلام هو ما بين دفتي المصحف من غير
زيادة ولا نقصان اما السيد فلم يعتمد على اخبار الاحاد مع انه دل على ما روي عنه عليه السلام القرآن واحد نزل من عند
واحد على نبي واحد وانما الاختلاف من جهة الرواة وعند التامل يظهر ان هذا الخبر دليل لنا لا علينا ويدل
على ما قلناه من الامر قوله ان القرآن واحد ينبغي تكثر القراءات واما اثبات الاختلاف من جهة الرواة
اي حفاظ القرآن وحملته فيشمل الاختلاف في التحريف ويكثر القراءات على انه يجوز ان يكون الوجه فيما صار اليه
التحرز من طعن اهل الكتاب وجمهور اليهود وعوام المذاهب لانه ربما يتوهم منه الكلام على اعجاز القرآن وعلى
استنباط الاحكام منه بسبب ما وقع فيه من الزيادة والنقصان وجوابه ان ما وقع فيه لم يخرجه اسلوبه عن الفصاحة
والبلاغة وان خزانه صلى الله عليه وآله بينوا ما فيه من التحريف على وجه لا يقدح في اخذ الاحكام منه اذ هم
المخاطبون به على ما تقدم الكلام فيه واما الثاني فقد خالف فيه جمهور ومعظم المجتهدين من اصحابنا فانهم
حكموا بتواتر القراءات السبع وبجواز القراءة بكل واحدة منها في الصلوة وقالوا ان الكل مما نزل به الروح الامين
على قلب سيد المرسلين وربما استدلوا عليه بما روي من قوله نزل القرآن على سبعة احرف وفسروها بالقراءات
مع انه ورد في الاخبار عن اهل البيت الرضا عليه السلام رد هذا الخبر وان القرآن نزل على حرف واحد على ان جماعة من
العلماء فسروا السبعة الاحرف باللغات السبع كلغة اليمن وهوازن ولغة اهل مصر ونحوها لانه في الفاظه

128

المقصد الثالث في الاجماع وفيه ابحاث الاول الاجماع لغة الاتفاق واصطلاحا عندنا اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه صادر عن رئيس الامة وسيدها وسائسها صلوات الله عليه وآله

لما اتوا بما فيه من هذه الافعال في اصطلاح ابائهم واما الاعتراض بان ما ذكرتم من وقوع التحريف فيه لو كان حقا لانكره
عنه امير المؤمنين عليه السلام حال خلافته فهو اعتراض في غاية الركاكة لانه عليه السلام ما تمكن من رفع بدعهم الحقيرة كصلوة الضحى
وتحريم المتعتين وعزل شريح عن القضاء ومعوية عن امارة الشام فكيف هذا الامر العظيم المستلزم لتغليط
الاعرابيين بل تكفيرهم لان حبهما قد استقر في قلوب الناس حتى انهم رضوا ان يبايعوه على سنة الشيخين فلم يرض
فعدلوا عنه الى عثمان واما الموافقون لنا على صحة هذين الدعويين فعلى الاولى معظم الاخباريين خصوصا
مشايخنا المعاصرين واما الثانية فقد وافقنا عليها سيدنا الاجل علي بن طاوس طاب ثراه في مواضع من كتاب
سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم
ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد
الخافض قوله وادق ما للامام ره فيه اشكالان الاول ان الفتوى يتعلق بافعال المكلفين واحكام افعال
الفعل لا تزيد على الخمسة المشهورة فالحكم الزائد الثاني ان الظاهر من العبارة انه ره يفتي بالزائد على السبعة
من غير القران مع انه يظهر من غير هذا الحديث ان كل رطب ويابس يكون فيه ولكنه لا يعلمه من غير الامام عليه السلام
ويمكن التفصي عن الاول بانه بلحاظ حال المكلفين والازمنة فيفتي حلالا بما يفتي بخلافه لغيره في هذا الزمان
بخلاف ما يفتي في زمان آخر وان كان المستفتي واحدا لحج تنفيذ الاحكام بتعدد احوال المكلفين وتعدد الازمنة
مثلا يفتي لخمسة من المكلفين في مسئلة واحدة بالاحكام الخمسة لكل بحكم ثم يفتي لخمسة اخرى هذه الاحكام
ايضا فباعتبار المحل يصير الاحكام عشرة وعليه فقس حال المكلف الواحد بحسب تعدد الازمنة وهذا التوجيه
شاهد من الاحاديث فلتفحص وعن الثاني بان السبعة الاحرف هي البطون الاولى ولكل بطن بطون الى
سبعين بطنا مثلا فيمكنه عليه السلام ان يفتي بها اعلم والله يعلم قوله المقصد الثالث في الاجماع الخ ولنمهد
مقدمات لكشف النقاب عن وجه المسئلة ورفع الحجاب عن كلام المصنف الاولى انه يمكن حصول العلم للخواص

وتيقن برايه

الفصل الثالث في الاجماع

والمقدمة الاولى

وتيقن برايه في حكم شرعي مثلا وان لم يصرح به ويمكن حصوله لغيرهم من تتبع اقوالهم وافعالهم بعد ان علم ان هؤلاء الخواص
لا يرون الا رايه ولا يصدرون الا عنه وان لم ينقلوا عن رئيسهم فيما قاله ره خصيصا قال الاستاد الاجل في
شرح الدروس كثيرا ما يقع في الوجدان نعلم او نظن ان شخصا مثلا معتقده وطريقته كذا من غير ان يكون
خصوص خبر منقول لا عنه في هذا الباب وانت خبير بان انكار تحقق مثل هذا مكابرة بلا بينة اذ نعلم قطعا
في بعض المسائل ان الامام عليه السلام قائل به مع قطع النظر عن خبر ورد عنه مثل المسح على الرجلين ونحوه وكيف
والانكار الضروريات مع الاحتمال البين وهي اعم من هذا القبيل اذ ليس علمنا بها من قبل الاحاديث المنقولة
بل بتواتر الاثر ان العوام ايضا يعلمونها ضرورة من دون علمهم بالاخبار قطعا واذا جاز ان يحصل مثل
ذلك العلم الضرورة التي يعلمها الخواص والعوام قطعا فاي استبعاد في ان يحصل لاحد القطع او
الظن للخواص او لبعضهم وهو قوله الثانية العلم بالاجماع قد يحصل من مشاهدة المجمعين وسماع اقوالهم ان
اكتفينا بالقول مع ضم قرائن تدل دلالة قطعية على مطابقة ارائهم لاقوالهم ان شرطنا الراي وقد يحصل بالسماع
عن اهل الطريق متواترا او احادا وقد يحصل من تتبع اقوال الخواص مذهب مع قرائن او بدونها وهذا الاخير
قد يحصل من تتبع اقوال البعض وان لم يحط خبرا باقوال الكل قال بعض الفضلاء ره ان الاطلاع على اقوال الخواص
طائفة وحصول العلم باتفاقهم على حكم يعني اتفاق الكل يمكن بنحو من التتبع وعدم وجدان مخالف بينهم
سيما مع انضمام القرائن الدالة عليه فان العادة تحكم بانه لو كان لقولهم في تلك المسئلة مخالف لظهر منه
اثر ولكان ينقل الينا وهذه المقدمة يمنعها المنطقيون والمتكلمون والاصوليون بالقطعيات العادية
لا ينكر فيها اهل الانصاف ويستعملونها في المطالب العظيمة ثم قال بعد دعوى العلم باجماع الامامية
رضوان الله عليهم على حجية المتصل وعدم تقييد الاصحاب الا ان كثرت البعض تقييده او قوله بان ذلك كذا كذا يكفي في حصول
العلم المذكور فيحمل سكوت بعض خواصهم عن التصريح او ما يجري مجراه على الرضا به ونحوه في حكم الموافق للقول الصريح

يوردون ذلك

كلام آقا حسين في شرح الدروس في حجية خبر الواحد

المقدمة الثانية

الثالث انه هب ان اجتماع طائفة كثيرة من اهل بلد بل من اهل بلاد كثيرة بلاد متفرقة في نادر من الاعصار وذكرهم اقوالهم في
مسئلة لكي يتحقق الاجماع فينتفع به من بعدهم الى اخر الابد امر غريب فلو كان لو تحقق ووقع لنقل نقلا متواترا
لغرابته وتوفر الدواعي على نقل الامور الغريبة العجيبة وانا الى الان لم اطلع على اجماع نسب مدعيه سماعه الى
اخر وهكذا متصلا الا من حضر هذا المجلس وشاهد فضلا عن السماع من جميع وجميع في جميع الطبقات فاكثر
الاجماعات الذي يدعيه احد في زمان سابق على زمانه الظاهر انه حصل له العلم او الظن به بتتبع اقوال المعصوم عم
المجمعين من تتبع الاقوال والاحوال والقرائن فعلم ان مثل هذا التتبع قد يفيد لاحد قطعا وقد يفيد لاخر
ظنا وقد لا يفيد شيئا فلابد لكل مجتهد من التتبع وعدم الاكتفاء بتقليد غيره من المدعين الرابع ان الذين
يقولون بوجوب اظهار الامام القول الحق اذا اتفق العلماء على الباطل لا يقولون بانه يجب عليه على انه
ان يعرف نفسه فعلى هذا لو كان هناك حديث صحيح دال على خلاف ما اجمع عليه العلماء في زمان الغيبة او
كان مجتهد واحد قائلا بالخلاف وقائله مع معرفة نسبه لا يمكن ان يقال ان المعصوم اكتفى به عن الحضور
بنفسه واظهار الخلاف مع جهالة نسبه قال الاستاد الكامل الكل قدس سره في شرح الدروس وما يقال انه
يجب على المعصوم عم ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ليس مما لا يخ
من المناقشة سيما اذا كانت في جملة روايات اصحابنا رواية بخلاف ما اجمعوا عليه اذ لا فرق ظاهرا بين
ان يكون اظهار الخلاف على تقدير وجوبه بعنوان انه قول فقيه وان لم يعلم انه المعصوم اذ لم يقل القائلون
بوجوب الاظهار حينئذ انه يجب على الامام ان يظهر القول بالخلاف مع تعريفه نفسه عليهم للناس بل يقولون
انه يكفي ان يظهر القول وان لم يعلم العلماء انه الامام عم وبين ان يكون الخلاف مدلولا عليه بالرواية المجهولة
في احاديث اصحابنا ولا يخفى انه على هذا لا يبعد القول بان قول الفقيه المعلوم النسب ايضا يكفي
في ظهور الخلاف انتهى فتدبر انتهى ما ذكره اقول اظهار الخلاف فما لا يتحقق اجماع على الباطل فضلا

اهل عصر الاجماع

اهل عصر الاجماع ومن بعدهم واما ارشادهم الى الحق والثاني يتصور على وجهين الاول ان ينصب لهم دليلا
لا مجال للانكار معه والثاني ان يبين لهم دليلا مثل باقي الادلة الفقهية التي لا تخ من مناقشات
فعلى الاول لا فائدة في اظهار الخلاف مع عدم معرفته على راي الامامية لان الاجماع من حيث هو
اجماع ليس بحجة عندهم بل المعتبر عندهم قول المعصوم وتقريره اللذان علم انهما صادران عن اعتقاد
لا من خوف وتقية فلو فرضنا انه عم لم يظهر الخلاف لا يتحقق بمجرد قول جميع العلماء المعروفين اجماع وعلى الثاني
لا فرق بين وجود الرواية الصحيحة والفقيه المعروف النسب الذي يستدل بالدليل الظني وبين
ظهور الامام وبيانه الحق واضح وعلى الوجه الاخير لا يظهر فرق كما قلناه ونقلناه وبما ظهر من الشيخ ره في
العدة انه يقول في بعض الصور بانه يجب على الامام رد المبطلين الى الحق اما بنفسه او بسفير من سفرائه قال ره
في العدة ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد من الاقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز
للامام المعصوم عم الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته
الذين يسكن اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك الى الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل على
صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وفي علمنا ببقاء التكليف وعدم ظهوره او ظهور من يجري
مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق اقول ويظهر منه القول بوجوب الظهور كذلك بطريق اولى اذا اتفق الكل
على الخطأ ويلزم منه حجية اجماع جميع العلماء المعروفين اذا لم يظهر الامام خلافهم بنفسه او بسفيره قال شيخنا
المحقق التنكابني قدس سره في رسالته في الاخبار والاجماع ان قول الشيخ في غاية الضعف لانا لا نم عدم
جواز الاستتار ووجوب الاظهار فلعل لبعض الموانع مثل التقية وغيرها مما لا اطلاع لنا يمنعه عن الظهور
او الاظهار ونقول القول بحجية خبر الواحد وعدمها متقابلان لان احدهما باطل قطعا فاي ثقة من ثقات
الامام اعلم القائلين بها بحقيقة الحال واثبت صدق مقاله بالمعجزة وبالجملة عدم بيان الاختلافات الحق

المحق امكان وقوعه والعلم وحجيته وقد احلفه في كل من المواضع الثلثة وركالمه حجيتهم تمنا التعرض لها وسبب حجيته ظ
بما مر من التعريف وهو اشتماله على قول المعصوم الذي لا يقول الا عن وحي الهي وليس سبب حجيته
انضمام الاقوال واجتماعها كما يقول المخالفون حيث احتالوا في اطفاء نور الحق فجعلوا اجتماع اقوال الامم
حجة واجب الاتباع كالقران والحديث واذ لم يجد تمامها لا يدل على مطلوبهم فالاجماع عند الخصم اعظم
السنة

المقدمة الخامسة

في زمان الغيبة على وجه يظهر حقيته قول احد القائلين باحد المتقابلين وخطاء قول القائل بمقابله الاخر الكثر
من ان يخفى على من له ادنى تتبع في المسائل الشرعية انتهى كلامه ودفع مقالته الخامسة الاجماع على حكم اما
ان يكون من جميع خواص امة النبي صلعم او من بعضها والثاني اما ان يكون من جميع خواص طائفة منها او
من بعضها والطائفة اما الاثنا عشرية او غيرهم والاخير اعني غير الامامية لا نظر اليه وعلى الاول اما ان يتحقق
في زمان واحد من ائمتهم عليهم السلم او يتحقق في زمان غيبة صاحب العصر المنتظر صلوات الله عليه وعلى التقديرين
اما ان يكون هناك خبر مخالف لما ادعى الاجماع فيه اولا وعلى الثاني اما ان يكون خبر موافق اولا فهذه هي المفقات
ولكن في ذكر منك قوله لحق امكان وقوعه الخ اقول لا شك في ان العلم العادي حاصل لنا بان جميع
خواص امة النبي صلعم قائلون بوجوب الصلوة ونحوها وان جميع خواص الشيعة قائلون بحلية المتعتين
متعة الحج ومتعة النساء وان قولهم هذا انما هو صادر عن قول امامهم ودايره وان فرضنا عدم وجدان
خبر في ذلك وهكذا الحال لو فرضنا حصول العلم لنا بان فضلاء اصحاب الصادق عم قائلون بالتخيير بين الجهر
اصحاب الائمة
والتسبيح في غير الاوليين مع عدم حصول العلم بفتوى الاخرين من اصحابه عم وغيرهم من اصحاب الائمة عليهم السلم
وعدم وصول خبر في ذلك الينا كما مر في المقدمات فظهر امكان الوقوع والعلم والحجية بقي الاشكال في دعوى
المعنى
الاجماع في زمان الغيبة وسيجي الكلام فيه قوله ره الثالث الاجماع لم يتبين ره ان اطلاق الاجماع على المعنى
الاتفاق
الاول وهذين المعنيين باي طريق هو والظاهر ان هذين فردان للمعنى الاول اذ يصدق على مثل هذا الاتفاق
انه اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه صادر عن الامام عم قوله ره وهذا القسم من الاجماع الخ ان كان
المراد عدم التميز عند اهل الاجماع كما قاله المصنف من انه عم قبل وقوع الغيبة كان مشهورا فلا ريب فيه
وان كان المراد عدمه عند العالمين الذين حصل لهم العلم به بتوسط تتبع الاقوال وشهادة القرائن فقد
رده عليه بعض الفضلاء قال ره التحقيق ان معنى وجوب دخول المعصوم عم في الاجماع ليس الا ان قوله
يجب ان يكون موافقا

١٣٣

يجب ان يكون موافقا لاقوال المجمعين وهذا لا يستلزم دخول شخصه في جملة اشخاصهم بل ولا كونه في زمانهم
فان انعقاد الاجماع في زمان الغيبة غير موقوف على دخول شخصه من قول امام العصر صلوات الله عليه في اقوالهم بل
ربما انعقد على طبق قول غيره من الائمة الماضية عليهم السلم فان قول كل منهم حجة حيا وميتا ولهذا ره الذي فيه لم
يخرج الخاصة في تعريفهم الاجماع الى ما في تعريف العامة بتعريفاتهم له من قولهم في عصر بل لو قيد به لكان مخلا
لخروج هذه الصورة به مع انها العمدة في هذا الباب وانما يحصل الاطلاع منا على موافقة قوله عم لقولهم
بالقرائن والاثار المعلومة بالتتبع الدال على ان اتفاق هذه الطائفة لا يكون الا على طبق ما ثبت عندهم
من قولهم عم قال الشيخ الطوسي ره في العدة قد لا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فيحتاج حينئذ الى
اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيهم انتهى واما اطلاعنا على اتفاقهم فيحصل عند
التتبع لاخبارهم وقد مرت الاشارة الى ثبوت علمنا ببعض اتفاقاتهم من هذا الطريق على وجه لا شك فيه فلذكر
فظهر من هذا التحقيق وجه دفع ما توهمه بعض الفضلاء في هذا المقام من ان الاجماع قد يطلق على اتفاق
جمع على امر نقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ولكن لا يتميز شخصه وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد
الغيبة
يتحقق لان الامام عم قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة
المجمعين
يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق انتهى ولم يظهر مما افاده ره حصول القطع بان المعصوم احد المجمعين
بل حصول القطع بان قوله ودايره موافق لما اجمعوا عليه والمصنف كانه لا ينكر تحقق مثل هذا الاجماع وانما
غرضه عدم تحقق ما يدل عليه التعريف على الظاهر والمهم بيان حال صور بعض الاجماعات التي ادعوها في
زمان الغيبة فنقول المدعى للاجماع اما ان يدعي انعقاده في غير زمان الغيبة الكبرى او فيه والاول
سيجي الكلام فيه انشاء الله تعالى وعلى الثاني اما ان يدعي الاجماع في هذا الزمان انه على خلاف اولا
وعلى التقديرين اما ان يكون في الكتاب او في الاخبار او قول اصحاب الائمة عليهم السلم شاهد لاحدهما او لهما

او على احدهما او عليهما او البحرين فيما المسلمين ولا اقوى على التقادير بان يكون في المسئلة قول المخالف جواز
كان بين واعدام الكثرة او لانم نقول اتفاق جميع العلماء الامامية في ذلك الزمان لم يوجد لكان تحقق ويعلم
والعلم به فليس بحجة اذا لم يكن بحيث يكشف عن قول المعصوم او فعله او تقريره المطابق لكل منهما لاختلاف
سواء كان لصاحب العصر او غيره من الائمة الطاهرين عليهم السلام والقول بان مثل هذا الاتفاق يستلزم الكشف
عن مطابقة قوله وما ذكرنا فائدة وجوب التقرير وعليه لو اجمعوا على الخطأ فقد عرفت ضعفه فلا يجوز
التثبت فيهم بحجة مستلزم لكونه هو المعصوم ع لان اسقاط التبري على ثبوت هذا الاصل الضعيف
الصورة الاولى
ولكن يمكن القطع به بالقطع في بعض الصور المتقدمة الاولى ان يعلم اتفاق كل علماء ذلك الزمان
او بعضهم مع عدم العلم بمخالف على مسئلة وجدنا لها شاهدا من الكتاب والسنة او فتاوى اصحاب الائمة
ولم يظفر بمخالف فيها ويشترط في فتاوى الاصحاب ان لا يكون مجردها كما فهم عن قوله او الاحكام
في اجماعا مستقلا وبعضهم كما سيأتي فانه يحصل العلم العادي بالقطع فيه وقد سبق ما يدل على فائدة في
المقدمة الثانية ويوجب هذا العلم القطعي بالكتاب من جهة [illegible] الذي [illegible] العلم [illegible] لكان
ظنيا وكذا القطع بالخبر سندا ومتنا ولكن افادة مثل هذا الاتفاق القطع لكل احد والظن [illegible]
الصورة الثانية
قوة لقوله [illegible] كما اشرنا اليه في المقدمة الثالثة الثانية ان يعلم الاتفاق على مسئلة مع تعارض
الاخبار فيها وكان هذا الاتفاق من [illegible] الاخبار [illegible] الاخبار [illegible] لا اهل
المتعارضين القائلين بالاحوط [illegible] من اصحاب الائمة عليهم السلام [illegible]
الوقاية عنهم فتوى اصلا وسواء اتفق منهم الاصوليون ام لا وهذا الحكم مع ما نجده مثل [illegible]
في ايجاب القطع او الظن بدخول قول المعصوم ع وانما قلنا الاخباريون لان اتفاق الاصوليين
ربما كان مبنيا على ترجيح احد المتعارضين لمرجحات مذكورة في الاصول غير ما يظهر من الاحاديث

وفي امور خلية

وايضا اجماعهم انما يجب [illegible] ذلك [illegible] وليس كذلك كما عرفت وثانيها اتفاق جماعة على
امر [illegible] بدخول الامام فيهم بل قد يقطع بخروجه عنهم [illegible] المجتهدين كانوا [illegible] اجماعهم على الافتاء [illegible]
تلك الفتوى [illegible] وعدم ذلك [illegible] احوال [illegible] المجتهدين والاطلاع على نفوسهم [illegible]
يختلف باختلاف خصوص المجتهدين فقد يحصل باثنين بل بواحد وقد لا يحصل بعشرة وعشرين
الصورة الثالثة
وفي امور خلية لا اعتماد عليها لكن تطابق النفس [illegible] ولا [illegible] في اختلاف مراتب العلم مع وجود
الموافق ومع وجود المخالف ومع عدمه الثالثة ان يعلم اتفاق هؤلاء القدماء الخمس على مسئلة مع عدم نقل
الصورة الرابعة
نص فيها فانه يحصل القطع [illegible] لانهم لا يقولون الا عن رأي الامام ع وقد ذكرنا في المقدمة الاولى ما
يدل على ما قلناه من حصول القطع بقول واحد مع عدم نقل خبر عنه الرابعة ان يعلم اتفاقهم الخمس على حكم
مع وجود نص او نصوص على خلاف ما اتفقوا عليه سواء كان هذا الخبر ولو ضعيفا مطابقا لما [illegible] او كان
تلك النصوص كثيرة او صحيحة واقوى يكون القطع بان الواقع خلاف ما ظاهرها [illegible]
[illegible] واما اتفاق المتأخرين كذلك فلا يحصل ولا يعتني الا الاخباريون فيمكن حصول القطع [illegible] بقول المعصوم
من غير طريق التواتر والخبر [illegible] واما الاصوليون فلا اعتمادهم على اصول [illegible] بحيث يجعلوها معاضدة
للنص وان كان صحيحا ويظهر ذلك من [illegible] الفوائد المدنية والطوسية ورسالة الشيخ الفاضل [illegible]
الدين العاملي ره ولعل هذه الصور اقوى ما يمكن فيها حصول العلم بدخول المعصوم ع فيها فان المقصد [illegible]
الصور التي ذكرت احتمل ان هذه الصور وامثالها افادت لاحدنا العلم بدخول المعصوم [illegible]
من طريق الاحاد ولعدم افادة القرائن القطع بدخول قوله ع فهل يجوز التقرير عليهم ام لا فنقول
[illegible] الثاني [illegible] على الاجماع المنقول بخبر الواحد [illegible] اجماعهم [illegible] تعلم ان العوام
يتبعون علمائهم فاذا اجمعوا على الباطل يلزم منه ضلالتهم سواء كان اتباعهم واجبا او محرما والضلالة
[illegible] عند المتكلمين والاصوليين ان استلزام الاجماع للضلالة ليس مشروطا بوجوب الاتباع [illegible]
[illegible] تكون العوام [illegible] من لا يجب اتباعه [illegible] وليس هذا [illegible]
الحرام فالجواب [illegible] التقدير المسلم [illegible] من وجوب رد الرعية الى الحق [illegible] اذا اجمع العلماء
على باطل يخرج الناس من الدين واما الاتفاق على مسئلة من غير [illegible] وثانيها [illegible] هذا هو القسم الذي

137

البحث انه لا يمكن الاطلاع على الاجماع بالمعنى المذكور من غير جهة النقل في زمان وقوع الغيبة الى حين التواريخ الكتب المعتمدة والاصول الاربعمائة المتداولة كزمان المحقق والعلامة وامثالهما وكذا الغيبة اما المكان فلان كتب اصحاب الائمة كانت بحوزة مشهورة كفتاوى المتقدمين المتاخرين عندنا وفتاويهم كانت مذكورة في كتبهم فقد يحصل العلم بقول الامام [illegible] اذا حصل العلم بفتاوى عدة منهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل وابي المرادي ومن يحذو حذوهم وانكار ذلك مكابرة واصحاب الائمة كانت لهم فتاوى مشهورة قد نقل بعضها المتاخرون كما نقل [illegible] فتاوى

بعينه في زمان الحضور وقد اتى شيخنا الفاضل المحقق في الذخيرة بجملة وافية لبيان هذا المطلب وبعض ما سبق
وانا انقل عبارته فقد نشرة بطولها لاشتمالها على فوائد قال فان قلت تحصيل العلم بموافقة
المعصوم في بعض الاحكام بحسب القرائن الكثيرة كما اذا ظهر في حكم من الاحكام المهمة التي يقع الاحتياج
اليها غالبا ويعم البلوى بها اتفاق المشهورين من الامامية ولم يعلم بالتتبع التام مخالف له ولم يقادح فيه
طاعن عليهم فحصل العلم بان هذا مذهب الائمة عليهم السلام لانا لا نعلم قطعا ان علماء اصحابنا الامامية في عصر
الائمة عليهم السلام كان على ذلك ولا نقل بمقتضى العادة واذا كان علمائهم جميعا او اكثرهم مع على شي
من الاحكام الشايعة التي يقع الاحتياج اليها في غالب الاوقات نعلم موافقة الامام اذ من المعلوم ان جماعة
كثيرة من العلماء والاتقياء ونقلة الحديث وحفاظ الرواية كانوا في عصر وجود المعصومين عليهم السلام قرنا
بعد قرن وخلفا بعد سلف في مدة ثلثمائة سنة تقريبا على ما سنة وكان جماعة منهم مشهورين
بالعلم والتقوى متصدين للرواية والفتوى منسوبين الى ذلك من قبلهم عليهم السلام وكانوا المختلفين الى مجالس
المعصومين فائزين بادراك لقائهم آخذين حقائق المسائل عنهم عليهم السلام بالسماع والعيان على جهة القطع
واليقين دون الظن والتخمين لما هداهم اطوادهم من انكار الظنون والآراء والتجنب عن الاقيسة و
الآراء وكانوا متمسكين في كثير من الاحيان من استعلام الحق في الوقائع التي حصلت احتياجهم اليها ووقع
البلوى بها ومن المعلوم ان جماعة من امثالهم اذا اتفق علمهم او فتاويهم على شي كان ذلك الا موافقا لعمل المعصوم
وقول لم ينتشر اذ من خلاف العادة ان يتفقوا كلهم بدون ان يحصل لهم العلم مع تمكنهم منه وقد تنبه
جماعة عن هذا المقام حتى قال في الذكرى ان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع ابي الحسن بن بابويه
عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وقال العلامة تراهم يرجحون الاخبار الضعيفة
المعمولة عند المتقدمين الموافقة لفتاويهم على اكثر الاخبار صحيحة الاسانيد على انه لا يصح في العادة ان لا يعلم

المعصومين

٥٠

138

الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وغيرهما في كتاب الميراث من الفقيه وغيره وكذا الكليني [illegible] ونقل الشيخ [illegible] في باب الخلع فتيا جعفر بن سماعة والحسن بن سماعة وعلي بن رباط وابن حذيفة وعلي بن الحسن وفي باب عدة النساء مذهب الحسن بن سماعة وعلي بن ابراهيم بن هاشم وجعفر بن سماعة ومعاوية بن حكيم وغيرهم وفي باب ميراث المجوس اختلاف ائمة الحديث وعلمائهم وفي باب المرتد وارثه فتوى جميل بن دراج وغير ذلك مما يطلع عليه بعد التتبع واما بعده فلان من تتبع احوال ائمة الحديث يحصل له العلم العادي بانهم انما

المعصومين عليهم السلام بعلمهم وفتاويهم اذ كان مستمرا كذلك او علموا به ولم ينكروا عليهم مع كثرة اشتغالهم عليهم واعتمادهم
في هدايتهم وتعليمهم ولو كان شي من ذلك ثابتا لنقل البشر لان رواة الحديث ونقلة الاخبار وحفظة الآثار
على كثرتهم وانتشارهم في اقطار الارض وطول ساعيهم وتوفر دواعيهم اخذوا العلم والرواية عن اصحاب
الائمة عليهم السلام وخلفهم اخذوا واخذ عنهم وكذلك تعقب السلف الخلف والآتي الماضي حتى انتهى الى زمن المشايخ
المتاخرين منهم الذين دونوا الفقه وضبطوا الاقوال ورووا الخلاف والوفاق عليهم جميعا
فلا يكون قول من اقوال المتقدمين خارجا عن اقوالهم خصوصا اذا حكموا بالاتفاق الان قول
سطروها عند المشهورين من المتقدمين بل على اثنين او ثلثة منهم بوجه ما ذكرنا لولا احتمال ان يكون اعتمادهم
على رواية غير متواترة او خبر ورد عن المعصوم تقية او لمصلحة من المصالح او لو لا مع وجود
المعارض لكن هذه الاحتمالات ترتفع في الصورة التي ذكرنا قلنا الامر كما ذكرت اذا حصل العلم باتفاق
جماعة من اصحاب الائمة عليهم السلام ولكن طريق هذا العلم منسد في زماننا هذا الا في قليل من المسائل التي
صارت من ضروريات دين الامامية كوجوب المسح في الوضوء وعدم جواز المسح في الوضوء على الخف
وبطلان القياس وامثالها والا في غيرها من المسائل فلا فان غاية ما يمكن لنا الاطلاع على مذاهب اكثر المفتين
المتاخرين عن قدماء ارباب الحديث وهم اصحاب كتب الفقه ولا يحصل العلم بمذاهب جميعهم لكثرة الكتب
وانتشار المصنفات وهذا لا يحصل العلم بمذاهب القدماء واصحاب الائمة فانهم لم يكن من عادتهم ان يصنفوا
كتبا يذكرون فيها اقوالهم وفتاويهم بل كان من عادتهم جمع الاخبار المعتمدة التي وصلت اليهم وكانوا يعملون
بها كما يظهر بالتتبع وعلى هذا كان بعض السلف وتخلف الى ان نشأ تحرير الفتاوى وتصنيف كتب الفقه
بعد زمان الائمة عليهم السلام بمدة طويلة فمذاهب اصحاب كتب الفتاوى لا يكشف عن مذهب اصحاب الاخبار
واتفاق اكثر الفقهاء لا يدل على موافقة المعصوم وبالجملة لا حجة الا ان يوجد في المسئلة خبر لا قادح فيه

سيما اذا شاع ... الا انهم لا يعتدون اليه ولا يعتمدون الا على ما يحرز فتواهم وما يستندون الى الامام عليه السلام في الفروع من الامور المهمة المعتمدة نقلا نقله
الحدث بذلك المجمعين ان ذلك ... في الاحتجاج به الى نقل الاجماع فعلى هذا يشكل الاعتماد على الاجماعات المنقولة سيما في غير العبادات

عبرة في المسئلة كان النظر الى الخبر المجتهد المتعول على الظن الحاصل من جهة النظر في معارضه واعتبار القواعد
المصححة المقررة في الترجيح فكنا مستغنين هنا الى تحقيم هذا البحث وان لم يوجد في المسئلة خبر بعد التتبع
فالعمل بمذاهب قدماء ارباب الحديث من اصحاب الائمة عليهم السلام مشكل جدا اذ لا يعقل سبيل الى اهدائهم الا امران
احدهما فتاوى الفقهاء المتاخرين عنهم وقد عرفت انه غير ناهض بالدلالة عليه وثانيهما نقل بعض الفقهاء
اجماع الفرقة على المسئلة وهو ايضا ضعيف لما عرفت من تعذر الاطلاع على الاجماع بالمعنى المعروف عند الاصحاب لا
فرادهم بالاجماعات المنقولة في كتبهم في كثير من المسائل بل اكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهر بل الى ما يرجع
الى اجتهاد من الناقل نحو ما يجب القران والامارات التي اعتبرها الان المعصومين موافق في هذا الحكم او
مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة او غير ذلك من المعاني المحتملة وقد نبه على هذا الشهيد في الذكرى
ومما يرشدنا هذا ان منهم من ينقل الاجماع على حكم من الاحكام ثم ينقل هو الاجماع على خلافه وقد يتفق المدعي
بخلافه ووجود الخلاف ممن لا يشاهده فيما ادعى عليه الاجماع كثير جدا حتى لا يوجد باب من ابواب الفقه الا
وقد وجد مسائل متعددة من هذا القبيل ومن تتبع وفحص فيها حق التتبع يطلع على كثير من هذا الباب ومن اراد
ان يتتبع دليلا على ما ذكرناه فلينظر في كتاب الانتصار للسيد المرتضى والخلاف للشيخ ابي جعفر الطوسي والغنية لابن
زهرة والسرائر لابن ادريس فيما استدلوا على ادعاء الاجماع في كثير من المسائل الموجود فيها مع وجود الخلاف
في كثير منها حتى من المدعي وقد جرى هذه الطريقة الى المتاخرين مثل المصنف والشهيدين وغيرهم والذي ظهر لي
من تتبع كلام المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التاليف فاذا رأوا
اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف اخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن
الدعوى المذكورة ويرشد الى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها اذ ليس المقام محل
استقصاء هذا الباب فانه متعلق بحق الاصول وانما الغرض التنبيه على حقيقة الحال ومع هذا فلا انكر

حصول الظن به

وسيما اذا لم يكن فتاوى اصحاب الائمة فيه معلومة ولم يكن ورد فيه نص اصلا نعم لا يبعد جواز الاعتماد على الاجماع في
مادة ورد فيها نصوص مخالفة لذلك الاجماع اذا علم عدم غفلتهم عن هذه النصوص مع تواترها عندهم فان فيه الاجماع المخالف
لتلك النص

حصول الظن به في بعض الاحيان ولكن في حجيته على الاطلاق نظر لخلوص القران التي توجب القوة بهذا التاييد
ولا يصلح لتاسيس حكم فيها انهم والله اعلم بحقيقة الحال وعلى هذا كله ينبغي ان لا يترك الاحتياط في امثال هذه
المواضع قوله وسيما اذا لم يكن انه يظهر منه ان الاعتماد على الاجماعات المنقولة مشكل وان كانت فتاوى اصحاب
الائمة عليهم السلام معلومة لكنه مع عدم العلم يكون اشكل فان كان مراده بالاصحاب من لا يجوز العقل
اجماعهم على فتوى من غير حجة من الامام عليه السلام في زمن العلم بفتاويهم وانما فيما ليس الا اشكال الوجه وان كان
المراد غيرهم او هو مع عدم الوفاق فليس بين صورة العلم وعدمه فرق قوله نعم لا يبعد جواز الاعتماد ان
قال افضل المتاخرين قدس سره في شرح الدروس لا شك ان حكما من الاحكام اذا لم يظهر به قائل من اصحابنا
الامامية عليهم السلام وكانت فتاويهم واقوالهم متطابقة على خلافه في تحصيل الظن القوي بانهم اخذوا خلافه
من الامام عليه السلام بعنوان لم يبق فيه ريب ولا خلاف اذ العادة قد جرت بان ما لا يكون كذلك لم يقع فيه خلاف في حجيتهم
مع كثرتهم ومخالفة اذهانهم في ادراك الامور واستنباط الفروع ومبالغة بعضهم في تاسيس الجبلي
وتاصيل الاصول سيما اذا وجدت الروايات المتعارضة عن الائمة عليهم السلام في طرفي المسئلة وعلى هذا يصير
الظن القوي لما نرى من عادتهم ونشاهد من ديدنهم انه قل ما يكون ان يكون رواية في حكم ولم يوجد قائل به
من اصحابنا وسيما اذا كانت الروايات الواردة في خلاف ما اجمعوا عليه كثيرة معتبرة خصوصا اذا كانت
الروايات الدالة على ما اجمعوا عليه ضعيفة شاذة نادرة واما اذا لم يوجد عليه رواية فبطريق اولى
واحتمال ان يكون مخالف من الاصحاب المتقدمين ولم يصل خلافه الى مدعي الاجماع بعيد ايضا جدا لما نرى
من شدة اجتهادهم في تتبع الاقوال وبذل وتحقيق المذاهب حتى انا نراهم في المسائل النادرة قد تتبعوا الاقوال
ونقلوا خلافا وقولا نادرا من الاصحاب ان كان بل بعضهم قد اكثر جهده في تتبع اقوال العامة ايضا بحيث لم يفت
منه شيء من الاقوال النادرة فكيف فاتك باقوال الخاصة والمسائل المتعارفة التي يعم البلوى بها ولا بالحاجة في

تحصيل العلم بوصول دليل يقطع العذر اليوم لكنه بعيد الوقوع اذ الغالب في تحقق النص بل النصوص المتوافرة انهم للاجماع

مثل هذا المقام ان يحصل القطع بالحكم بعد الاحتطار عادة كو تاملوا كلام في حصول الظن القوي بل يكاد

يكابرة وليس مثل هذا الظن لا يقصر عن الظن الذي يحصل من خبر الواحد بل يكون في اكثر المواضع اقوى منه

نعم ان لم يكن على خلاف ما ادعوه من الاجماع خبر صحيح يعتمد عليه فلا اشكال وان كان فان لم نقل برجحان الاجماع ١٤١

عليه فلا اقل من التساوي اذ ادلة حجية خبر الواحد القدر على تقدير تمامها ليست بحيث يوجب العمل به مع معارضة

مثل هذا الظن القوي له لا سيما مع تاييده بما ورد في الروايات من الاخذ بالمجمع عليه بين اصحابك وترك

الشاذ النادر لشموله لما نحن فيه ظاهرا فيحكم بالتساقط ويرجع الى ما اقتضاه اصل او دليل اخر ولا يخفى

انه اذا ظهر خلاف من واحد من اصحابنا المتاخرين او جمع منهم فلا اعتداد به بعد ما ذكرنا لا يحتاج الى بيان واما اذا لم يكن كذلك بل ادعى بعض الاصحاب اجماعا على حكم وادعى بعضهم

الاجماع على خلافه او ادعى الخلاف فيه من المتقدمين او نقل مدعي الاجماع خلاف بعضهم او لم يدع احد

خلافا لكن راينا في كلام القدماء خلافه او ظهر لنا بدليل انهم خالفوا فيه نعم لا سبيل الى الحجية ولا وجه للتعويل عليه

نعم اذا ثبت انه كان مشهورا بين قدماء الاصحاب بحيث كان مخالفه شاذا نادرا فلا يبعد جعل ذلك من مرجحات الدليل

ومؤيدات المدلول باعتبار الرواية التي نقلنا انفا وباعتبار ان الظن يذهب غالبا الى الاصابة في مثل هذا الموضع

ووقوع الخطاء من القليل اكثر منه من الكثير واما جعله حجة براسها واخذه دليلا بانفراده فلا فقوله لم يحصل

العلم به ليت شعري ما وجه الاستدلال بالاجماع مع خفائه وعدم ذكر القاطع لكن لك ان تقول ان اهل

الاجماع ما استدلوا به بل وجدوا من انفسهم علما ضروريا بمعتقد امامهم فاتفق انهم لما جاء العصر الثاني استدل

اهله باجماع السابقين على الحكم لكشفه عن هذا العلم الضروري اما تجد من نفسك ان معتقد امامك تعفير

الجبين والمسح على الرجل مع عدم الاحتطار بنص دال عليه ويتفاوت حال من صحبه ومن لم يصحبه وفي الكل

التفاوت كثير فكم من مصاحب لم يدرك الا صورته او ابن وثنا لجعل الارض ذهبا او القلع هذا الجبل

فلا يلزم ظهور الحكم

بخبر الواحد لما عرفت ولا اختلاف في الاصطلاحات في الاجماع فان الظاهر من حال القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وغيرهما

اطلاق الاجماع على ما هو المصطلح عند العامة من اتفاق الفرقة الغير المبدعة ولو فرض ان الطيبة على ما ذكر فكيف

الوثوق بالاجماعات المنقولة في كلامهم وزعم بعض علمائنا ان علماءنا في زمن الغيبة اذا اتفقوا على امر وكانوا

فلا يلزم ظهور الحكم عند جميع اهل العصر ولا استمراره في الاعصار حتى لا يحتاج احد في الاستدلال به الى الاجماع قوله

١٤٢ البحث الرابع لحق التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد اه ان نقل احد اجماعا قطعيا فقول الرجل الاحتجاج على كذا ثابت

بالاتفاق على قول المعصوم او فعله او تقريره فكانه قال قال الامام كذا او فعل كذا او فعل بحضرته ولم ينكره وان كانت

جميع ذلك مطابق لاعتقاده ويجري فيه ما يجري في الخبر صحة وضعفا او اسنادا وارسالا ووقفا وغيرها

اذ الفاصل ليس بين اهل الاجماع وبينه وبينهم وسائط فان اسنده الى الواحد منهم يكون مرسلا وان لم يسنده يكن

موقوفا وهكذا فمن توقف في الحجية من قال بحجية خبر الواحد الا ان الفرق قليله منهم المصنف فتوقف فيها وعلله

بانقطاع الساتر بعد الاطلاع وباختلاف الاصطلاحات واعترض عليه بان الكلام في هذا المقام مبني على

دعوى الاطلاع من واحد على اجماع قطعي ونقله الينا فلا اقل من اشتمال هذا النقل على نقل وقوع مستند ظنا

للاجماع او مستلزم له فمن لم يتوقف في حجية خبر الواحد فكيف يتوقف في حجيته نعم لو كان هذه المضايقة ممن

لم يجوز العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى وابن زهرة ومن شيعهما لكان لها وجه ولكن لم ينقل عنهم ايضا اصحاب

السيد فتوى على الاحكام المختلف فيها على نقل اجماعات الطائفة بل بقية على ظواهر الكتاب فضلا عن غيره من

الادلة كان ظهر لك فقد ظهر مما سبق ان الاجماع الحقيقي هو ما يفيد القطع وخصوصا عند الامامية وخصوصا

عند السيد ومن تبعه وتبين ان قطعيته عندهم باعتبار القطع بدخول قول المعصوم فيه من جهة حكم العادة

في مثل هذا الاتفاق من هذه الطائفة بعد ارتفاع الاشتباه ولزوم الوثوق فتدبر قوله لا نزاع لاحد في ان الاجماع

القطعي عند الشيعة ما قطع بدخول المعصوم فيه ولكن قد سبق ان الشيخ ره جعل نفس الاتفاق انه دليل

ولم يكتف بحكم العادة بدخول قول المعصوم فصار كما هو حاصل كلام المصنف ان العامة جعلوا الاتفاق دليلا

على حجية المتفق عليه لقوله صلعم لا يجتمع امتي على الخطاء والشيخ ره ايضا جعل كذلك للدليل العقلي الذي زعمه

تاما وقد سبق الاشارة اليه وحاصله ان الاتفاق لو حصل كان المتفق عليه حقا والا لزم على الامام عليه السلام اظهار

مخصوص يجب على الامام ان يظهر لهم ولو بنحو لا يعرفونه ويباحث معهم حتى يردهم الى الحق وبطلان هذا انما الاجماع لما انه يلزم
بعد ملاحظة تعطيل اكثر الاحكام والامور

الخلاف والا لم يحسن التكليف واذا ثبت حقيته ثبت قول المعصوم ع لان كل حق فهو قول المعصوم ع فاتضح مع
العاشر في المطول واختلفا في الدليل والمختار قد ورد عليه قولهم كاملا ولعل ره ظفر بما افتى السيد الشريف في
هذا المقام فهذا لم يثق بالاجماع المنقول في كلامهما لحصول الاشتباه احتج من قال بالحجية بقوله عز وجل
فلولا نفر من كل فرقة الاية وهذا مبني على كون العلم بالاجماع داخلا في التفقه وكون نقله للغير منذرا بحث
الانذار وبقوله عز وجل ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وهذا بناء على ان نقل الاجماع نقل المستند كما التزم اما كما
اشرنا اليه ولكن باب العلم القطعي منسد في كثير من المسائل الشرعية فيجب ان يكون طريقه الظن والعقل
يحكم بقبح العمل بالظن الضعيف مع امكان القوي وظن الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد ظنا اقوى
من بعض الاخبار فيجب العمل به قال الاستاد في رسالته وفيه نظر لانه قد يحصل من القياس في بعض
المواضع ظن اقوى من الظن الذي يحصل من رواية معتبرة وعلى ما ذكر يجب العمل بالقياس ح والظ
انه لا يقول به ولو فرض القول به في خصوص هذه الصورة يبطل باخبار كثيرة لا يمكن تخصيصها بغير
هذه الصورة افاد بعض افاضل المحققين زيد توفيقاته ما حاصله انه كما يحكم العقل السليم بوجوب
التحذر عن المخوفات القطعية يحكم بوجوبه عن المخوفات الظنية عند انتفاء طريق القطع فاذا دل دليل
ظني على وجوب او على حرمة وانسد طريق القطع الى احدهما يجب فعل الاول وترك الثاني بمقتضى
العقل لحصول الظن بالخوف من ترك الاول وفعل الثاني كما هو مقتضى الوجوب والحرمة لا ايلام الواقع في
بلية بترك امر او بفعل امر يظن انجراره اليها ام يختص الملامة بوقوع بلية ظنية دنيوية ولا ايلام بفعل
امر مثلا يظن انجراره الى بلية هي اشد منها او ادوم مع قدرته على اجتناب هذا الفعل وهل تقبح معذرته
من التشنيع بالقاء نفسه في البلية ظنية بانه انما يجب الاجتناب عن الفعل الذي يعلم انجراره الى البلية
واما عند ظن الانجرار فلا فظهر ان وجوب العمل بالظن في الواجب والحرام مما يحكم به العقل الا ان

يبين الشارع

دلائل حجية الاجماع المنقول
الاول اية النفر
الثاني اية التبيين ١٤٣
الثالث انسداد باب العلم
الرابع لزوم التحذر

الفصل الثالث في السنة وفيه ابحاث الاول السنة وهي قول النبي او الامام او فعله او تقريره غالبا
ولما كان المهم منها هو القول فلنتكلم فيه ويسمى حديثا وخبرا

يبين الشارع عدم وجوبه او عدم جوازه منوبا بانه عدم جواز العمل بالقياس فلعل وجه المنع ان استنباط العلة التي
هي سبب الحكم وكونها علة بدون مدخلية المحل استنباط ضعيف يكون وقوع الغلط فيه اكثر وان حصل ظن
١٤٤ للناظر البصير بها فان القياس فوجب على الشارع منع العمل به مطلقا واما ما لم يمنع فيجب العمل بالظن بحكم
العقل الذي كما بيناه كما ذكره قوله الشارع نهانا عن العمل بالظن مطلقا واستثنى منه مواضع قولا وتقريرا
وليس ما نحن فيه منها وليس العقاب لازما لترك الواجب وفعل الحرام من جهة ذاتيهما بل هو لازم لهما من حيث
ان الشارع امرنا بفعل الاول وبترك الثاني والمفروض انه نهانا عن الاقتفاء بوجوب شيء او حرمته والعمل
بمقتضاه من الطرق المفيدة للظن الا ما استثنى فمن اين حصل لنا الظن بالعقاب الاخروي الدائم على
ترك الواجب وفعل الحرام المظنونين حتى يحكم العقل بوجوب او التزام العقل بعين الاحتراز عن الخطر المطلق
المذكور يحكم بلزوم العقاب مع فعل مثل هذا الواجب وترك مثل هذا الحرام فتدبر قال الاستاد ره
في الرسالة ما حاصله انه لا يمكن الاستدلال على حجيته بعمل الاصحاب في زمانه صلعم ولا بعده لعدم ظهور
هذا على وجه يظهر منه اجماعهم عليه وانه كاشف عن رخصة النبي صلعم او قبوله كما استدل على جواز العمل بخبر الواحد
باجماعهم وكذا لا يجوز بعمل اصحاب الائمة عليهم السلام كما استدل به على العمل باخبار الاحاد اذ لم يظهر شيوع علمهم
حتى يستدل منه على ان الائمة عليهم السلام كانوا عالمين به ولم ينكروا فهذا تقريرهم وهو حجة اقول الظاهر من كلامه
ان الذي اجمع اصحاب النبي صلعم على جوازه وعملوا به وكذا اصحاب الائمة عليهم السلام هو قبول الاخبار عن قوله
او فعله او تقريره صريحا واما الاخبار عنها ضمنا فلا وليس الحجج عليه الاخبار المطلق او العام الشامل لمثل هذا
الفرد فتامل اذا عرفت هذا فاعلم ان من جملة دليل حجية خبر الواحد في الاتيين وهذين الدليلين والدليل
الاول من ادلة المعصم التي سيذكرها في بحث خبر الواحد ورد الاستدلال بهما ولم يعمل بالظن الا
في المواضع المستثناة ولا قائل بجريان عمل الصحابة والاصحاب في الاجماع المنقول بخبر الواحد ولا بان

والخبر ينقسم الى متواتر واحاد والمتواتر هو خبر جماعة بلغوا في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطؤهم على الكذب كالمخبرين عن وجود
مكة واسكندر ونحوهم والظ قلة الخبر المتواتر بالمعنى في زماننا فلنسكت عنه وخبر الواحد ما لم يفد العلم باعتبار كثرة المخبرين

علم العمل بمثل هذا الاجماع مستلزم لانسداد طريق استنباط جل الاحكام ويمكن القول بحجية خبر الواحد دون
الاجماع المذكور لجريان الدليلين فيه عنده وان لم تجر فيه الآيات بخلاف الاجماع اذ لا يكون له دليل
ع على دليله والظ ان المص يمكنه المنع على هذا فتامل فيما نقلناه في مبحث الاخبار حتى يظهر ما قلنا
قوله ره ولا اختلاف في الاصطلاح آه لا دخل للاختلاف في الاصطلاح في التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد
بل لو فرض تواتر نقل مثل هذا الاجماع اى الواقع في كلام هؤلاء الاعلام لكان التوقف وعدم الاعتداد
بحاله والحاصل ان الناقل ان كان ممن يرى الاجماع الذي يعتبره العامة معتبرا فلا يعتمد على ما نقله
وان كانت النقلة متواترة وان لم يكن فحكم الاجماع حكم الخبر من حيث السند صحة وضعفا كما قررنا
الخبر آنفا وان نقله الفريقان فالظ الاعتماد لان المعتبر عند الفريق الثاني معتبر عند الاول بلا عكس
فنعلم من نقل الثاني انه هو المعتبر قوله ره والخبر ينقسم آه اقول قول النبي صلعم والامام عم قد يكون خبرا
وقد يكون انشاء والبحث في الاصول متعلقا بتقسيم الخبر الى المتواتر والاحاد بحيث يشمل جزئيها الانشاء بل بعضهم
قسمه حكاية قولهما او فعلهما او تقريرهما وهي التي تسمى عند البعض خبرا بالحديث فقال الحديث حكاية قول المعصوم
عليه السلام او فعله او تقريره والمتواتر منها هو الذي بلغ الحاكون له مبلغا احالت العادة تواطؤهم على الكذب
والاحاد بخلاف ذلك ويعبر عن نفس قول المعصوم عم بالمتن قوله ره وقد يفيد العلم بالقراين وهو ضروري
آه وخبر الواحد باعتبار القراين ينقسم اقساما الاول ان يقترن بقراين خارجة عن نفس الخبر ولوازمه
الغير المنفكة عنه مفيدة للعلم بصدق قائله وقراين اخرى ايضا تدل على صحة مضمونه القسم الاول
القراين المفيدة للعلم بصحة الخبر في نفسه والقسم الثاني القراين المفيدة لصحة مضمون الخبر فالثالث
من اقسام خبر الواحد هو الذي يقترن بالقسم الاول من القراين والثاني الثالث هو ان يقترن
بالثاني لا الاول الرابع هو الذي لا يقترن بشيء منها مثال الاول ان يخبر من علمنا صدقه باعتبار

القراين بان النبي صلعم

تقسيم الخبر

اختلف العلماء في حجية خبر الواحد العاري عن قراين القطع فالاكثر من علمائنا الباحثين في الاصول على انه ليس بحجة كالسيد المرتضى وابن زهرة
وابن البراج وابن ادريس وهو الظ من ابن بابويه في كتاب الغيبة والظ من كلام المحقق والشيخ الطوسي ايضا بل يحكي لم يجدنا لا صريحا
بحجية خبر الواحد ممن تقدم على العلامة والسيد المرتضى يدعي الاجماع من الشيعة على انكاره كالقياس من غير فرق بينهما اصلا ولكن
اكثرنا على حجيته كالعلامة
المتاخرون منا وجمهور
العامة لوجوه

القراين بان النبي صلعم قال ان العالم حادث او صوموا رمضان ونحوهما مما يدل على صحته دليل عقلي او نص من
كتاب او سنة متواترة او اجماع ومثال الثاني ان يخبر من علمنا صدقه كذلك بان النبي صلعم قال التسليم في الصلوة
واجب والمعصوم عم قال القهقهة توجب الوضوء ونحن نقطع بان النبي صلعم والامام قالا هذين القولين
ولا نقطع بان التسليم واجب بالمعنى المصطلح لاحتمال ان يقصد من الوجوب الاستحباب المؤكد وكذا لا
نقطع بايجاب القهقهة للوضوء اذ يمكن صدوره تقية او اتقاء او لمصلحة اخرى لا نعلمها وليس هناك دليل
عقلي ولا كتاب ولا سنة متواترة ولا اجماع على وجوب التسليم وايجاب القهقهة ومثال الثالث ان يخبر
من لا نعلم صدقه ولا كذبه بان النبي صلعم مثلا قال صوموا شهر رمضان فنحن وان لم نعلم صدق الراوي
لكن نعلم صحة المتن وهو وجوب الصوم للكتاب والسنة والاجماع قال الشيخ ره في العدة بعد ذكر القراين
المفيدة لصحة مضمون الخبر وهي القسم الثالث من دليل العقل وغيره فهذه القراين كلها تدل على صحة متضمن
اخبار الاحاد ولا تدل على صحتها انفسها لما بينا من جواز كونها مصنوعة وان وافقت هذه الادلة انتهى
كلامه اعلى الله مقامه ومثال الرابع واضح من الاخبار المذكورة قوله ره اختلف العلماء في حجية خبر الواحد
الخالي من قراين القطع آه اقول لا يتصور النزاع في حجية خبر الواحد المقرون بالقراين المفيدة لصحة متضمنه
سواء اقترن بما يفيد صحته في نفسه ام لا اذ الادلة الاخر اغنتنا عن ان ننظر الى مثل هذا الخبر نعم ربما يكون
كثير الادلة والتاييد واما الخبر المقرون بما يفيد صحته في نفسه دون متضمنه فيتصور النزاع فيه
ولكن لا من جهة صدقه وصحته في نفسه لان الادلة الاتية بل من جهة اخرى وهي جواز العمل بمتضمنه
لو كان المنظر ظاهر الاصحاب توضيحه ان مثل هذا الخبر لولا الكتاب وغيره من القواطع المذكورة على
العمل بخلاف متضمنه يجب ترك العمل به اتفاقا ولا منافاة بين صدقه في نفسه وترك العمل به قال
الشيخ ره في العدة بعد ان ذكر القراين الموجبة للعمل بخلاف متضمن الخبر وهي الادلة القطعية المذكورة

حجية خبر الواحد

المقام الاول

كلام السيد

وانما قلنا ذلك لان بعض اصحابنا قال لابد في التعبد بالعمل بالخبر لان هذه لا توجب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي غالب الظن والظن لا يقابل العلم ثم قال ولا يجب على كل هذا ان نقطع على بطلانه في نفسه لانه

لا يمتنع ان يكون الخبر في نفسه صحيحا وله وجه من التاويل لا نقف عليه او خرج على سبب خفي علينا الحال

فيه او رسناه لو انحصا بعينه او خرج مخرج التقية وغير ذلك من الوجوه والامكان ان نقطع على كذبه وانما

يجب الامتناع من العمل به من حيث ما قدمناه انتهى كلامه رفع مقامه اقول لا يخفى ان الذي يظهر من كلامه

فرض الخبر من القسم الرابع وتكلم فيه ولكنه لما كان جاريا فيما نحن فيه اجريناه فيه وان لم يكن دليل

على خلاف مضمونه والمفروض عدم دليل قطعي بل نقول انه ان كان اللفظ نصا على المراد صح كلامه في

وجوب العمل وان كان ظاهرا فيتصور النزاع من الذين يقولون ان الاصل عدم اتباع الظن الا ما قام عليه

الدليل ولا دليل هناك وكذلك اذا نظرت الى الادلة التي ثبتت في هذا الموضع من قبل المجوزين كالاستدلال

بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية علمت ان النزاع ليس في محض الاستدلال بخبر الواحد وجواز العمل به

من جهة ظنية سنده بل من جهة حال سنده فبقي ان يكون النزاع في القسم الرابع وانما اطنبنا الكلام

لئلا يتوهم بعض القاصرين ان النزاع في القسم الثاني اذا عرفت هذا فنقول اشتهر القول بعدم الحجية

من السيد ومن وافقه وحجية الشيخ ومتابعيه وقد قطع بعض العلماء بان لا مخالفة بين هذين

الجليلين والمعظم كما نرى وان لم يقطع ولكنه قال بالظهور ونحن ههنا مقامان الاول في نقل كلاميهما والثاني

في الاشارة الى مواضع من كلام الشيخ تدل على المخالفة وما يتبع هذا الشأن اما المقام الاول فقال

السيد على ما نقل عنه في المعالم انا نعلم علما ضروريا لا يدخله في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة

الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست

بحجة ولا دلالة وقد ملئوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم

فيه ومنهم

فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري

ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها

في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية

او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي

القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم ثم قال وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه

سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله

ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله

الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا

امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرقه ذكرها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد

دليل التعيين ثم قال في المعالم ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في

كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم

مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد اقول ذكر كلام امر

على عدم حجية القسم الرابع مما لا ريب فيه ويستفاد من مجموع كلامه ان الحجة عنده الخبر المتواتر والاحاد

بالقرينة المفيدة للعلم الخبر في نفسه والاجماع وكانه لم يذكر الاحاد في جواب السائل لاندراجه في القرينة في

حكم المتواتر فاكتفى به ويستفاد منه ايضا ان الاخبار المحفوفة بالقرائن المذكورة اذا تعارضت واختلفت

فان كان هناك قرينة على القطع بصحة متضمن احد المتعارضين يعمل به ويطرح الاخر والا فالعمل التخيير بينهما

ولك ان تعلم ان التخيير انما يتصور في الاخبار التي لا قرينة على عدم صحة متضمنها وان الترجيح للقطع لا يعرف

بخصوصه في الاخبار ويكون هناك قرينة على صحة متضمنها وعدم صحة متضمن معارضها فلا يعمل بظاهر المعارض

كلام الشيخ في العدة

اصلا بل كما نقلنا عن الشيخ وان عملنا اصلا تقرر في نفسه وقال الشيخ ره في العدة والذي اذهب اليه من خبر
الواحد انه لا يوجب العلم وانه كان يجوز ان ترد العبادة به عقلا وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك
موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة
يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها ثم قال بعد ما ابطل المذاهب التي حكاها والذي اخترته من المذهب
هو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلعم
او عن واحد من الائمة عليهم السلم وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة
تدل على ذلك لان كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل
به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها
في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشي
لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة
لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلعم
ومن بعده من الائمة عليهم السلم الى زمان الصادق جعفر بن محمد عليهما السلم الذي انتشر عنه العلم وكثرت
الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك لانه لما كان العمل
بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض
المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرءوا
من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل
بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب ايضا فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون اجماع
الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم

من حالها انها

دليل جواز العمل باخبار الآحاد

[illegible]

ولانكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه

كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر
ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون
راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا
وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل اليس
شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن ذلك حتى ان منهم من يقول
لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد به وما راينا احدا منهم تكلم في جواز
ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسالة فكيف تدعون انتم خلاف ذلك قيل له من اشرت اليهم
من المنكرين لاخبار الآحاد انما تكلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار
المتضمنة للاحكام التي يروون خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم و
انكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا
عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه واما من احال ذلك عقلا فقد
دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك جائز فمن انكره كان محجوجا بذلك على ان الذين اشير
اليهم في السؤال اقوالهم متميزة بين اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين
وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة
انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادرا من غير معصوم علم ان قول المعصوم
داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبينه في باب الاجماع فان قيل اذا كان العقل يجوز
العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد به فما الذي حملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما
يرويه اصحاب الحديث من العامة عن النبي صلعم وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل بخبر

الواحد اذا كان دليلا شرعيا عندنا فينبغي ان نستعمل بحيث قررته الشريعة والشرع يرى العمل بها في مواضع
مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى عن رواية العدل الى رواية الفاسق
وان كان العقل مجوزا لذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف
وكل من اسنده اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قيل
هذا القول يؤدي الى ان يكون الحق في جهتين مختلفتين اذا عملوا بخبرين مختلفين والمعلوم من حال ائمتكم
وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم من ذلك انه لا يكون الحق في جهتهم وجهة من خالفهم في الاعتقاد
فاما ان يكون المعلوم انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان صادرا من خبرين مختلفين فقد بينا ان
المعلوم خلافه والذي يكشف عن ذلك انه كان من منع العمل بخبر الواحد يقول ان هاهنا اخبارا كثيرة
لا ترجيح لبعضها على بعض والانسان فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد منهما العمل بواحد من
الخبرين أليس كانا يكونان مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا القائل فكيف ادعى ان المعلوم خلاف
ذلك على انه قد روي عن الصادق عم انه سئل عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغير ذلك — ويبين ذلك انه
فقال عم انا خالفت بينهم فترك الانكار للاختلاف ثم اضاف الاختلاف الى انه امرهم به فلولا انه
ان ذلك جائز لما جاز ذلك منه عم ثم قال فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان
رواتها اكثرهم كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ
وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قيل لهم ليس كل الثقات
نقل حديث الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكر في السؤال ولو صح انه نقله لم يدل على انه كان معتقدا
لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا لانه يعتقد
ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم

فاما مجرد الرواية

فاما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة
والغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان
يكون راويه عدلا عند من اوجب العمل به وهذا مفقود في هؤلاء وان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدتموهم
عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع
اخبار الآحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نذكرها فيما بعد ونشير هاهنا الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء
المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهذا السؤال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد
للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من
اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة من اهل
العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا
غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجملة
وليس لاحد ان يقول ان هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل او صفات الائمة
او صحة النبوة قالوا كذا روينا ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريق اصحاب الجملة وذلك انه لا يمتنع ان
يكون هؤلاء اصحاب الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على
ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم المعرفة بالله وانما
الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة على ما قررناه فما يتفرع عليه من الخطأ فيه لا يوجب التكفير ولا
التضليل واما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفية والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان احدهما ان
ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم
تمسكهم بالدين وتحرجهم من الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة عليهم السلام نحو

[illegible]

عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران وبنو فضال من المتاخرين عنهم وبنو سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا ان
هولاء الذين اشرنا اليهم وان كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقات في
النقل فما يكون طريقه هولاء جاز العمل به والجواب الثاني ان جميع ما يرويه هولاء اذا اختصوا بروايته لا يعمل به
وانما يعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح فحينئذ يجوز العمل به
فاما اذا انفرد به فلا يجوز ذلك على حال وعلى هذا سقط الاعتراض واما ما رواه الغلاة ومن هو مطعون
عليه في روايته ومتهم في وضع الاحاديث فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد فاذا انضاف الى روايته رواية
بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك لاجل رواية الثقة دون روايته واما المجبرة والمشبهة فاول ما في ذلك
انا لا نعلم انهم مجبرة ولا مشبهة واكثر ما معنا انهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه وليس روايتهم لها
دليلا على انهم كانوا معتقدين لصحتها بل بينا الوجه في روايتهم لها وانه غير الاعتقاد لمتضمنها ولو كانوا
معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام على ما يروونه كالكلام على ما يرويه الفرق المتقدم ذكرها وقد بينا
ما عندنا في ذلك وهذه جملة كافية في ابطال هذا السوال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا
بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقراين اقترنت بها دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا
بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم القراين التي تقترن بالخبر وتدل على صحته اشيا مخصوصة
نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا
فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في
جميعها يمكن الاستدلال بالقران لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه ودليله ومعناه ولا في السنة
المتواترة لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل لوجودها في مسائل معدودة ولا في اجماع لوجود الاختلاف
في ذلك فعلم ان ادعاء القراين في جميع هذه المسائل دعوى محالة ومن ادعى القراين في جميع ما ذكرناه

كان السبر بيننا

كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه ومدافعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال
عند ذلك اني متى عدمت شيئا من القراين حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام
ولا يحكم فيها بشي ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه
يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومما يدل ايضا على جواز العمل بهذه الاخبار التي اشرنا اليها
ما ظهر من الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فاني وجدتها مختلفة المذاهب في الاحكام يفتي
احدهم بما لا يفتي به صاحبه في جميع ابواب الفقه من الطهارة الى باب الديات من العبادات والاحكام والمعاملات
والفرائض وغير ذلك مثل اختلافهم في العدد والروية في الصوم واختلافهم في ان التلفظ بثلث تطليقات
هل يقع واحدة ام لا ومثل اختلافهم في باب الطهارة في مقدار الماء الذي لا ينجسه شي ونحو اختلافهم في
حد الكر ونحو اختلافهم في استيناف الماء الجديد لمسح الراس والرجلين واختلافهم في اعتبار اقصى مدة النفاس
واختلافهم في عدد فصول الاذان والاقامة وغير ذلك في سائر ابواب الفقه حتى ان بابا منه لا يسلم الا وجدت
العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه او مسائل متفاوتة الفتاوى وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام
من الاحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي كتاب تهذيب الاحكام ما يزيد
على خمسة الاف حديث وذكرت في اكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك
لو تاملت اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي ومالك ووجدتهم
مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احد منهم موالاة صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراءة من
مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما جاز ذلك وكان يكون من عمل بخبر عنده انه صحيح يكون
مخالفه مخطئا مرتكبا للقبيح يستحق التفسيق بذلك وفي تركهم ذلك والعدول عنه دليل على جواز العمل بما
عملوا به من الاخبار فان تجاسر متجاسر وقال في كل مسالة مما اختلفوا فيه عليه دليل قاطع ومن خالفه
مخطئ فاسق يلزمه ان يفسق الطائفة باجمعها ويضلل الشيوخ المتقدمين كلهم فانه لا يمكن ان يدعي

يضلل الشيوخ المتقدمين

على احد منهم افضى في جميع احكام الشرع ومن بلغ في اهل الحق الاجتهاد كالمرتضى يجب الفتوى بعضهم بالسكوت وان
امتنع عن تفسيقهم وتضليلهم فلا يكفرهم الا لان العمل بالخبر كان حسنا جايزا خاصة وعلى اصولنا ان كل خطاء
قبيح كبير فلا يمكن ان يقال ان خطاهم كان صغيرا انحبط كما يذهب اليه المعتزلة فلاجل ذلك لم يقطعوا الموالاة
وتركوا التفسيق منهم والتضليل فان قالوا ان اكثر ما في هذا الاعتبار ان يدل على انهم غير مواخذين بالعمل
بهذه الاخبار وانه قد عفي عنهم وذلك لا يدل على صوابهم لانه لا يمتنع ان يكون من خالف الدليل منهم اخطأ
واثم واستحق العقاب الا انه عفي له عن خطائه واسقط عنه ما استحقه من العقاب قيل له يمكن الجواب عن ذلك
من وجهين احدهما ان غرضنا بما اخترناه من هذا المذهب هو هذا وان العامل بهذه الاخبار لا يكون فاسقا مستحقا
للعقاب فاذا سلم لنا ذلك فقد ثبت لنا ما هو الغرض المقصود والثاني ان ذلك لا يجوز لانه لو كان قد عفى
لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب واسقط عقابهم لكانوا مغرين بالقبيح وذلك لا يجوز
لانهم اذا علموا انهم اذا عملوا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب لم يصرفهم عن العمل بها صارف فلو كان
فيها ما هو قبيح العمل به لما جاز ذلك على حال ثم قال ومما يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة
ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد على
حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه
وفلان كذاب وفلان مخلط وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان واقفي وفلان فطحي وغير ذلك
من الطعون التي ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف
في فهارسهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا نظر في اسناده وضعفه براويه هذه عادتهم على قديم الوقت
وحديثه لا تنخرم فلولا ان العمل بما سلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائز لما كان بينه وبين غيره
فرق وكان خبره مطرحا مثل خبر غيره فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق
وترجيح الاخبار بعضها على بعض وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه هذا هو الكلام في المقام الاول

دليل اخر

واما المقام الثاني

وهو اشارة الى مواضع من كلام الشيخ تدل على المخالفة

المقام الثاني

واما المقام الثاني فاقول فيما نقلناه عنه دلالة مواضع تدل على ان محل النزاع القسم الرابع احدها انه اعترف بان
النزاع في الخبر الذي لا يوجب العلم ثم شرط في قبول خبر الواحد شرائط هي كون الراوي اماميا عدلا غير مطعون في
روايته وكون الخبر غير محفوف بقرائن صحة المتضمن فخرج القسم الاول من اقسام خبر الواحد عن محل النزاع اما
الاول فلوجهين احدهما ان العمل به غير مشروط بملاحظة حال الراوي لانا فرضنا القطع بصدقه لاجل القرائن
وثانيهما كونه موجبا للعلم لكونه متضمنا محفوفا بقرائن الصحة واما الثاني فللوجه الاول واما الثالث فللوجه الثاني
فبقي الرابع محلا للنزاع وثانيها انه قال في الاستدلال ان الطائفة عملت بما في الكتب والاصول المسندة
الى الثقات اذ الاقسام الثلثة لا يحتاج العمل بها الى هذا الاسناد وانما المحتاج القسم الرابع وثالثها الاعتراض
بتحقق الاجماع على عدم جواز العمل اذ لا معنى لتوهم الاجماع في الثلثة الاول حتى يحتاج الى الجواب ورابعها جوابه
عن الاعتراض الثاني بان الشرع فرق بين الموافق والمخالف اذ لا معنى للفرق مع القطع بصدق الراوي
وكذا لا معنى لتوهم الاجماع في الثلثة الاول لاثبات فسقه وخامسها نقض قول القائل بانه يعمل بالخبر في بالمنع م
الاخبار التي يعملون بها فيلزم ان يكون الحق في جهتين فاجاب بجواز ذلك او جبر الدلالة ان الاخبار المتعارضة
عند هذا القائل لا بد ان يكون من القسم الثاني لانه لا يعمل بالرابع كما هو المفروض وتعارض خبرين من القسم
الاول والثالث يستلزم اجتماع المتقابلين لانا فرضنا دلالة الادلة القاطعة على صدق المتضمن
في هذين القسمين فوجود المتعارضين منهما موجب لصدق متضمنهما وتعارضهما استقلالين فبقي القسم الرابع
محلا للنزاع وهو الذي يقول الشيخ به وينفيه المانع ويقول باعتباره كون الحق في جهتين وسادسها جوابه عن
الاعتراضين اللذين ذكرهما بعد هذا الان مرجعه الى ملاحظة حال الراوي وقد عرفت انها انما تصح اذا كان
النزاع في القسم الرابع وبالجملة في كلامه مواضع اخرى ايضا يظهر منها انه لا يتأتى على ما نقلناه باد في تأمل فثبت
فظهر ان الشيخ ره يعمل بهذه الاخبار المدونة في اصول الامامية وكتبهم وهي التي اجمعت الفرقة على جواز
العمل بها وانها الآن من القسم الرابع وقد يكون الراوي لها اماميا او فطحيا او مخالفا من فرق الشيعة

كلام المحقق في اصوله

وهو ان يخبر العمل بالجميع ويدعى الاجماع على جواز العمل بالكل الامع دلالة القاطع على بطلان مضمون الخبر وهذا هو الذي فهم من كلام المحقق فاستقر رايه عليه قال ره في اصوله ذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي في كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به وقال في المعتبر افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق عليه السلام ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط اخرون في طرف رد الخبر حتى احالوا استعماله عقلا واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشرع لم ياذن في العمل به وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه انتهى وقد وقع هنا افراط وتفريط آخر وهو ان البعض جعل قول الشيخ ولم يكن هناك قرينة قوله ونحن نذكر القرائن فيما بعد وقد ذكرناه عند نقل كلامه دليلا يدل بنفسه من غير ضم شيء اليه على ان الشيخ يقول بجواز العمل بالقسم الرابع ولا يخفى على المتامل ان عدم قرينة صحة المضمون كما يكون في الرابع يكون في الثاني ايضا فيمكن ان يقول احد ان الشيخ يعمل بالثاني لا غير وهو الذي يعمل به السيد ايضا فاتفقا وارتفع النزاع وقد قلنا ان بعض الفضلاء قطع بعدم الخلاف بين هذين الجليلين وادعاه

الى هذا ما كان

كلام في الخبر

كلام صاحب المعالم

كلام الشيخ بهاء الدين

هو المتاخر صاحب المعالم قال ره فيه والانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ واتباعه ما فهمه السيد منهم اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السلام واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه وتفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه ثم نقل ما نقلنا عن اصول المحقق ره وقال وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه انتهى كلامه رفع مقامه وقال الشيخ الفاضل المحدث محمد بن الحسن العاملي ره في رسالته بعد ما نقل ما ذكره صاحب المعالم قدس سره ولقد احسن النظر وفهم طريقة السيد والشيخ من كلام المحقق كما هو حقه والذي يظهر منه انه لم يراجع عدة الاصول للشيخ واقتصر في ذلك على ما نقله المحقق ولو راجعها لصدع بالحق اكثر من هذا وكم له من تحقيق ابان به عن غفلات المتاخرين كوالده وغيره وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه وقد تقدم كلام الشيخ وهو صريح فيما فهمه المحقق وموافق لما يقوله السيد فليراجع والذي اوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل بخبر العدل الامامي ولم يتامل بقية الكلام كما تامله المحقق ليعلم انه انما يجوز العمل بهذه الاخبار التي دونها الاصحاب واجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به والا فكيف يظن بالكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة عليهم السلام مع قدرتهم على اخذ اصول الدين وفروعه منهم عليهم السلام بطريق اليقين ان يعولوا فيها على اخبار الاحاد المجردة مع ان مذهب العلامة وغيره انه لا بد في اصول الدين من الدليل القطعي وان المقلد في ذلك خارج عن ربقة الاسلام وللعلامة واتباعه كثير من هذه الغفلات لالفة اذهانهم بكتب الاصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا يعولون في عقايدهم الا على الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم واما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء لانه من باب الشبهات والله الهادي انتهى اقول الذي دعى هذين الفاضلين الى نسبة الوهم الى العلامة طاب ثراه هو حسبان ان دعوى الشيخ الاجماع من الطائفة على العمل مستلزم للقطع بصدقه وتلك الاخبار

اختلف العلماء في حجية خبر الواحد العاري عن قرائن القطع فالاكثر على انه ليس بحجة كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس وهو الظاهر من ابي المكارم في الغنية والظاهر من المحقق بل الشيخ الطوسي ايضا بل الحر ... والاصح انه حجة خبر الواحد ممن تقدم على العلامة والسيد بل ادعى الاجماع من الشيعة على انكاره ... الاول انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها وما يتعلق بها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج

حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر ذلك فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان

من الائمة عليهم السلام ولا يذهب على المتامل عدم الاستلزام كيف ولو حصل العلم انه لا مانع من الاجماع على العمل بالادلة الظنية وانه يجوز ان يقول المعصوم شفاها لا يجوز لكم العمل بالاحاديث المروية عنى وانه لم تقطعوا بصدورها عني واما ان اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا متمكنين من الاخذ بطريق القطع فلو دل ما فيه منع تمكن الكل بجميع الاحكام في جميع الازمنة والثاني ان كون الاخبار عندهم قطعية بالقرائن لا يفيد الشيخ واضرابه والا لكان او عن المعصوم وان كان فاسقا يقطع بما سمعه هو عنه ع وان كذبناه نحن ولسنا ادعي عدم جواز تحقق القرائن للشيخ ره بل اقول يجوز ان يطلع على ما خفي عنا انتهى ولكن اقول بعدم دلالة كلامه على تحقق القرائن واما ان المحقق قال ان الشيخ اعتمد على الاخبار المحفوفة بالقرائن فليس في كلامه ما يدل على هذا بل المقابلة التي في قوله في المعتبر نا قبل الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه تدل على ان كل مقبول الاصحاب لا يجب ان يكون محفوفا بالقرائن المعتبرة عندنا هذا وفي كلام الشيخ مواضع انظار ضربت عنها صفحا ولعل اكثرها في الحاشية انشاء الله تعالى وانما اطنبت الكلام في المقام من مواقع الانظار ومزال الاقدام نسئل الله العفو عن العثرات قوله ره الاول انا نقطع ببقاء التكليف اقول حاصله ان باب القطع بالمكلف به منسد علينا في الاكثر وطريق الظن من غير جهة الاخبار كالقياس ونظائره قد منع من سلوكها وفاقا فلو فرضنا ان العمل بالاخبار الاحاد ايضا غير جائز للزم اما سقوط التكليف او التكليف بالمحال وهو تحصيل القطع وكلاهما معلوم الاستحالة اقول بهذا يستنبط السيد ره ومن معه من المتاخرين من المجتهدين لان منع السيد كما يظهر مما نقلناه عنه سابقا مبني على امكان حصول القطع لادعائه ان اكثر اخبارنا محفوفة بقرائن مفيدة للقطع والمتاخرون يقولون بقوله لو فرض امكانه لكنهم يدعون عدم تحقق القرائن لهم وكان السيد ره لا يجوز له المنع على تقدير صدق هذه الدعوى ولا يمنع صدقها الا بعض علمائنا من الاخباريين وسيجئ الكلام المتعلق بهذه الدعوى انشاء الله تعالى قوله ره الثاني انا نقطع انه يمكن ان يقال ان من عاصر الائمة عليهم السلام انما عمل بالخبر المحفوف بالقرينة

والشاهد يرى الاوهام

159

بل خاض كثير من الاخبار جواز العمل بها كما ستقف عليه عن قريب انشاء الله ره وبدليله اطباق العلماء على رواية اخبار الاحاد في كتبهم وعدم تنبههم للاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود وقال العلامة ره في ... اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم

160

والشاهد يرى الاوهام الغائب فمن يشهد بنفيها ولكن الانصاف ان التتبع كما شف عن علمهم مع حصول الظن بقول المعصوم ع من جهة الخبر قوله ره ولم يرد خبر واحد بالمنع اقول الايات والاخبار الدالة على المنع عن اتباع الظن مطلقا تكفي لهذا المنع الخاص بل الحق ان ادلة جواز العمل خصصت وقيدت تلك الايات والاخبار قوله ره والحق انه الخ قد عرفت ان كلام الشيخ ره يدل على العمل مع عدم القرينة قوله ره ثم انه الخ قد علمت ان القرائن قسمان والتي ذكرها الشيخ ليست مفيدة لقطعية صدور الخبر وظني ان الاكثر لم يتفطنوا الى هذه الدقيقة فوضعوا احد القسمين مقام الاخر فتدبر قوله ره الثالث انه اقول الاستدلال باخبار الاحاد على حجية خبر الواحد غريب الا ان يدعى التواتر المعنوي فيه ينبغي التامل حتى يظهر الحق قوله ره بعيد جدا دعوى البعد في مقام الاستدلال لا بعد فيه لان المانع يكفيه مجرد الاحتمال اللهم الا ان يقال ممن يجوز اثبات المسائل الاصولية بظاهر يظنون قوله ره قوله ع هذا كتابي انه يدل صريحا على جواز رد ايات الكتب اذا علم انتسابها الا ان روايتها يكون اتصال السند محض التيمن والتبرك واستجازة الراوي عنه ع تدل على كونها غير محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع اذ معها لا معنى للاستجازة اللهم الا ان يكون غرضه استجازة ان يرويها عن الرواة بعنوان حدثنا او اخبرنا مع عدم حلم الكتب ولكن قوله ع فانها حق يدل ظاهرا على ان غرضه طلب الرخصة في الرواية مع عدم القطع بالحقية قوله ره وفيه تقرير له ع ليس فيه ما يدل على جواز العمل بما في الكتب وعلى تقدير التسليم ليس ظهوره في ان ما في الكتب لم يكن مقطوعا به عند المتذاكرين مع ان قوله ع وان كان كما لا تعلمون يدل على عدم جواز العمل بالظن الا ان يقال ان العلم ظاهرا فيما يشمل الظن انتهى ولا يخفى من تامل قوله ره اذا لا دخل له اولا اذا كان الوثوق من القرائن المفيدة للقطع ثم على انا نقول ان قول الراوي يحتمل وجوها الاول ان يكون الراوي للحديثين المختلفين ثقة والثاني ان يكون غير ثقة والثالث ان يكون الراوي لاحدهما ثقة وللاخر غير ثقة فلم يستفصل عليه السلام بل اجاب بان شرط العمل وجدان الشاهد ... اخبار الاحاد

انه لا بد من القطع بانحصار الخبر ومعه لا تفاوت بين الراوي العدل والفاسق وهو كالنص في عدم الفرق بخلاف
ما يدعيه المصنف والعبرة انما هي بجواز عمله لا بسؤال السائل قوله وهي تدل على القول بالحجية مع هذا
الشرط انه لم يكن خرقاً للاجماع فلا باس به اذا لم يمكن الاعتضاد بمقابل القطع بصدور الخبر او كون
الامام قائلا بمضمونه لو افتقر اليها اذ لو كان كذلك لم يكن من محل النزاع قوله اذ لا شك انه من المنذر الساه
الشاهد يرى ما لا يراه الغائب فمن اين يعلم ان حال الراوي في الفقه والعدالة او الخوف من ظهور شناعة
الامر او غيرهما وحال المروي عنه في وجود دواعي الكذب عليه وعدمها والخوف منه وعدمه وغيرها
وحال الرواية في موافقتها لصريح العقل والنقل وكون مضمونها بحيث يخفى امثاله وعدمه وغيرها لا
من القرائن التي تحصل للحاضرين ولا تتفق للمحدث القطع مع ان الغرض من البلاغ فظاهر لهذا المنقول
ليس لافادة العلم والعمل انما هو تذكير واحضار لما عسى ان يغيب الحكم قوله فالمراد ان ليس للانسان
الا ما سعى بكاف الجزء الاول من هذا الخبر وصريح العقل الثاني منه فان من دل انسانا على تجارة مخيرة
في الدنيا هو خالف قدوة لانه نصح ورجع الموافق ببضاعة وربح والمخالف بندامة وخسران
يكون من اعظم الناس حسرة بثواب الاخرة وعقابها واشد الندامة بهذا الخبر قوله بعد انحصار
اطلاق الانذار للقول غير معلوم بحجية قوله المتبادر منه فمن يدل على تقليد المتعلم ان ما فوق الآحاد
ليس هذا التواتر فيثبت جواز العمل او وجوبه بقول الثلاثة ومن ثبت فيما ثبت في الواحد لعدم القائل
بالفصل وقيل على من ادعى شمول الطائفة للواحد ان في قوله عز وجل ليتفقهوا لا على ذلك بل
يظهر منه ان المراد من الطائفة جماعة واجيب عنه بان المرجع الطوائف المدلول عليها بقوله عز وجل
من كل فرقة ويدل عليه صحة قولنا لو امر الامير واحدا من كل قرية ليحفظ البساتين فظهر ان الضمير
ارادة الواحد من الطائفة مع ما عرفت من ان الحجية والتواتر ليسا متلازمين فعلى تقدير كون الطائفة
جماعة يكون خبرها من اخبار الآحاد قوله واقل على تقدير فيه ان الفرق ان كل واحد جماعة

الذين خرج هو

المستدل

الذين خرج هو معلوم لان مجموع الآحاد الخارجين من القرية فيتعدد وانما هم مجموع من الفرقة فثبت
قوله والظاهر كون الانذار قال الاستاد ان تخصيص الاية بفتوى المجتهد في غاية البطلان قبل
لان ارادة الاجتهاد في ذلك الزمان حتى يفهم من لفظ التفقه بل الظاهر ان من سمع رواية من رسول الله صلعم
بل من احد من الائمة عليهم السلام لعدم الفرق بينهما في حجية قولها عند اهل الحق يصدق عليه انه تفقه في
الدين والظاهر ان سماع اية او خبر الدالة او حديث رسول الله صلعم من احد من الحجج في مقام بيان الحكم
مندرج في التفقه الظاهر وانما قلنا في مقام بيان الحكم لان سماع احد منها في غير هذا المقام لا يندرج في التفقه
ما لم يعلم عدم كونه منسوخا فكل من روى رواية او اية وكانت الاية او الرواية كانت تدل بحاله
كونها مفادة وذكر على وجوب شيء او حرمته فقد انذر السامع في الاول فعن الترك وفي
الثاني فعن الفعل فظهر جواز العمل بخبر الواحد في الوجوب والحرمة بالاية وفي غيرها بطريق اولى
في هذا الكلام مواضع للنظر لان المصنف ادعى كون الانذار بمعنى الفتوى بما فهم من الروايات فيكون
الفقيه عنده الراوي الذي سمع من المعصوم عم احاديث وفهم منها احكاما فانذر قومه بما فهم واطلاق
الفقيه في العصر الاول على العارف ببعض الاحكام من بعض الاحاديث كان شائعا لا يكفينا شمول التفقه
لسماع الرواية او الاية ان كان مجردا عن الفهم وشمول الانذار لنقلها كذلك لانا نقول الاول ممنوع وسند
للمنع قوله صلعم رب حامل فقه ليس بفقيه والثاني غير متعارف كما قال المصنف وبعد تسليم الحجية نقول
القياس الذي تمسك به بطريق اولى انما يكون حجة اذا كان معلوم العلة منصوصا يتبين اللزوم كما قرب لعدم التأنف
وليس هذا منه بل نقول ان الاحتياط ودفع الضرر مما يقتضي القبول فيها بخلاف الاباحة قوله وعلى الآية
التاسعة ان حاصل كلامه ان دلالة المفهوم ظنية ضعيفة والمسألة قطعية يطلب فيها اليقين وان
تعليق الحكم بالشرط والصفة انما يدل على انتفاء الحكم عند انتفائهما اذا لم يظهر للتعليق فائدة سواه

لهم جميعهم بشرط عدم المخالفة للكتاب والسنة وعدم المعارض ... سواء افاد الظن او لا ... تقدم القول باشتراط جواز العمل به بافادة
الظن انه لا يلزم كون مناط العمل هو الظن بل هو الخبر الكاشف المشروط بالظن و اذا حصل الظن بحكم شرعي لا من دليل شرعي لا يجوز العمل

والفائدة هنا اعلام الصحابة بفسق الوليد الذي نزلت الآية فيه فتأمل قال الاستاد دام ظله في الرسالة فان قلت
الدليلان الاولان يختص بهما الاتيين ضعيفان في امثال هذا المقام لا نحو لا يكفي في عدم افادة القطع وعدم
كفاية الظن في الاصول واختصاص الثاني بضعف دلالة المفهوم قلت بعد ثبوت جواز العمل بظاهر
القرآن بخصوصه بما مر من الحجية ... لا ... بل لا يبعد دعوى جواز العمل به كما يدل على جواز العمل به في
المسائل الجزئية الفرعية يدل على جواز العمل به في القاعدة الكلية المتعلقة بالاصول الشرعية الفرعية
والاصول التي لا يجوز الاكتفاء فيها بالادلة الظنية مطلقا انما هي اصول الدين لا اصول الفقه فرب مسائل
من اصول الفقه يستدلون عليها بالادلة الظنية مطلقا اتفاقا وليس لها طريق غير الظن مثل الدليل على كون
صيغة الامر والنهي للوجوب والحرمة او غيرهما اقول نحن نطالبه بدليل جواز العمل بمثل هذا الظن الذي
ثبت انتفاء حجية ظهوره ومحجيته قديما وحديثا وكل ما استدل على قوله بادلة ظنية لا يسمن ولا يغني
على ان النزاع في حجية المفهوم ليس منحصرا فيما بين الاصولي والاخباري بل الاصوليون انفسهم مختلفون
في هذه المسألة فلو ادعى مدعي الاجماع على جواز العمل بظاهر القرآن لا يكون المفهوم داخلا في المجمع
عليه قطعا واما الاستدلال على مثل كون صيغة الامر للوجوب وغير هذا من الادلة الظنية المتعلقة
بالالفاظ فالتحقيق فيه ان الاصولي لم يستدل بالدليل القطعي على كون منطوق او مفهوم ظاهرا
من لفظ بمعنى الظن بانه مراد المتكلم وبعد ثبوت هذا يقولون ان الاجماع منعقد في جميع الاعصار
على جواز العمل بما يظن انه مراد المتكلم مثلا يستدل على كون الرجحان المطلق متبادرا من لفظ الامر
المجرد عن القرينة في لغة العرب بتخصيص حال المحاورين بهذه اللغة تخصيصا موجبا للقطع فيقول
ان الامر اينما وجد مجردا ... منه الرجحان قطعا فيجوز العمل بهذا المظنون قطعا والانصاف
انهم تعدوا عن ذلك واستدلوا على اصل المطلب بالدليل الظني مع دعوى ضرورة القطع في

الاصول ولهذا

اتفاقا مسائل بل ... نعلم الورود بها اتباع الظن واتباع الخبر الكاشف بشرط الظن فلا تغفل وايضا فان العمل بخبر الواحد غاية
اتباع للدليل القطعي الدال على حجية خبر الواحد فهو اتباع للقطع وثانيا بمنع الكبرى فان سياق الآيات تقتضي اختصاصها باصول الدين
والعصر فان المطلق يقيد والعام يخصص اذا وجد الدليل ونحن قد ذكرنا ... حجية خبر الواحد

الاصول ولهذا طال لسان الاخباريين عليهم وقد يدعي ان مباحث الالفاظ خرجت عن قاعدة اعتبار القطع
في الاصول ويؤيده ما قال الفاضل المحقق في حاشية المعالم قدس سره ان المعنى اللغوي خرج عن قاعدة اعتبار القطع
في الاصول بالاجماع حيث لم يزل العلماء يعولون على نقل الآحاد في اللغة كالخليل والاصمعي ولم ينكر ذلك احد
عليهم من العصر السابق واللاحق فصار ذلك اجماعا انتهى كلامه رفع مقامه اقول الحق ان التعويل على
الظن في غير مباحث الالفاظ مما لا ينبغي الجرأة عليه ثم قال الاستاد دام ظله وضعف دلالة المفهوم غير م
وما يدل على جواز العمل بالقرآن والاخبار المعتبرة يدل على جواز العمل بظاهرهما وكما يكون المنطوق ظاهرا
من اللفظ كذلك كثير من المفهومات ولا دليل على اعتبار مرتبة من مراتب الظهور والتي لا يبلغ المفهوم فيها
ولو اعتبر هذه المرتبة من الظهور في الدلالة لخرج كثير من مراتب المنطوق ايضا عن الاعتبار ولا يقولون به
ولا دليل ايضا اقول لم يظهر لي وجه لمنع ضعف المفهوم واما عدم تفاوت مراتب الظهور بعد فرض دليل تام
على حجية الظاهر المظنون من القرآن مطلقا منطوقا او مفهوما وفاقيا او خلافيا فلا ريب فيه قوله ره
والجواب ان اعلم ان المفتي من حيث هو مفت والعامل كذلك اما ان يحصل لهما القطع بصدور الخبر عن
المعصوم ع وكذا بالحكم المستفاد منه اعني بانه حكم الشرع الواقع لكونه نصا قاطعا واما ان يحصل لهما الظن
بهما او القطع باحدهما والظن بالآخر او القطع او الظن بواحد والشك في الآخر او الشك فيهما ثم الظن
بالحكم قد يكون لاجل ظنية دليله وان كان التصديق بمعنى طرفيه من المحكوم عليه وبه وغيرهما من متعلقاتهما
قطعيا كما اذا اخبرك عدل واحد من غير قرينة توجب القطع بان زيدا قائم في الدار وحال انك تعلم مراد
المتكلم من زيد والقيام وغيرهما وقد يكون لاجل الظن بمراد المتكلم من الطرفين وغيرهما كما اذا قال لك
المعصوم بقوله صلوة كذا واجبة وانت لا تعلم المراد هي الصلوة المشهورة او الدعاء وهل الوجوب
هو المتعارف بين المتفقهة او الثابت المستحب المؤكد ولكن المظنون ان المراد هو الاول من معنييهما

فالمقطوع هو الامر الدائر وهو ثبوت احد الامرين لا احد الامرين اذا عرفت هذا فنقول لا كلام في القسم الاول واما الثاني فلا شك انه اتباع للظن منهما ولكنه اتباع لظن خاص وهو المستفاد من الخبر وانت تعلم ان ما دل على المنع من اتباع الظن يدل عليه مطلقا من غير تخصيص والقول بان القاطع دل على خروج هذا القسم هو الكلام الذي يجي بعد من قوله واعلم الخ ولا كلام لنا فيه هيهنا والحاصل ان من ظن بكلام انه كلام اهل العصمة ومهابط الوحي عليهم السلام وفهم منه حكما لا يقطع بانه حكم الله في الواقع بل احتمل كذلك فافتى بهذا الحكم او عمل به فيصدق عليه بحسب الواقع انه افتى او عمل بما لا يعلم بل بظن سواء لاحظ هذا الظن وكان هو الباعث على الافتاء والعمل او لا حتى انه لو لم يحصل له ما يفتي ولا يعلم او كان الملحوظ عنده والداعي له هو هذا الكلام من حيث انه منسوب اليهم لان الملاحظة الاخيرة لا يجعله بحيثية يصدق عليه معها انه افتى او عمل بما يعلم او انه افتى او عمل بما لا يظن وبالجملة صدق اتباع الظن تابع للواقع لا للاعتبارات والملاحظات والآيات في الاخبار الناهية عليه عامة شاملة للشرع اي اعتبار لوحظ وعلى اي حيثية اعتبر نعم ان كان هناك حيثية لو لوحظت لاخرجت المفتي عن عنوان التابع للظن العامل به لتم ما ذكرت وهكذا القول في القطع بالسند مع القطع او الظن بالحكم من حيث استناده والما هو اللسند فاحتمالات في بادي النظر لا اصل لها والما صور الشك في الحكم فلا شك في عدم جواز الافتاء واما العمل فمن حيث استناده الى دليله المفروض المفيد الشك في كونه مما يريد الشارع فلا في جوازه نظرا لا احتمال دخوله تحت قوله عليه السلام ان تدين بما لا تعلم مع فرض عدم المانع من العقل والشرع والعادة من حيث دخوله تحت الاطلاقات القطعية او الظنية مثل قولهم عليهم السلام الناس في سعة ما لم يعلموا وكل شي فيه حلال وحرام فهو لك حلال الى مع عدم المانع فنعم هذا في غير العبادة واما فيها فالتقرب بها مع الشك في كونها مطلوبة مما لا يعقل اللهم الا مع رخصة من الشارع في فعلها والحاصل هذه واما مع الشك في الحكم لكونها

مع الظن بالحكم او القطع بالسند مع القطع او الظن والشك في الحكم والشك في السند ...

واجبة او مستحبة

البحث الثالث في العمل بخبر الواحد في ما الزمان شرائطه بمجموعها وجود الخبر في الكتب المعتمدة للشيعة كالكافي والفقيه والتهذيب وكثرها من غير ردها ... ولا معارض له اقوى منه سواء كان الراوي عدلا او لا ٨٤

واجبة او مستحبة فالامر هين واذا اعطيت خبرا بما ذكرنا بما ذكرنا علمت ما في قول المص سواء افاد الظن او لا وما في قوله على تقدير القول الى اخره واما قوله اتباع الدليل القطعي وكذا قوله فقد دل ما على حجية خبر الواحد فانما هو التخصيص والتقييد قوله ره والعمل بخبر الواحد الى ما ذكره في للعمل بخبر شروطها التكليف والاسلام والايمان والعدالة والضبط وقول المص بمجموعها وجود الخبر في الكتب المعتمدة للشيعة الى اخره لا يخلو من مسامحة لان ذكر هذه العبارة هو ان وجود الخبر بالخبر المذكور يستلزم لتحقق الشرائط المشهورة بين القوم مع انه عمم الراوي بحيث يشمل العادل والفاسق والمومن والمخالف واتهم وجود الخبر غير مستلزم التكليف والضبط نعم يحصل للمتتبع بان الرواة كانوا مكلفين حين الرواية والظاهر ان غرضه ره هو ان غاية هذه الشروط حصول الظن بصدق الراوي ولا ريب انه يحصل بوجود الخبر في هذه الكتب التي شهد مصنفوها بانهم نقلوا ما فيها من الاصول والكتب المعول بها اخذ من الائمة عليهم السلام ظن اقوى من الظن الحاصل من مجرد خبر العدل اذا لم يقترن بمثل الشهادة وتفصيل المقام هو ان العلم الضروري يحصل للمتتبع بان رواة الكتب الاربعة بل غيرها كانوا عاقلين بالغين فلا احتياج الى النظر في لزوم هذا الشرط وعدمه الا بالنسبة الى الرواية لا يعلم كون راويها عاقلا بالغا وقد ادعوا الاجماع على هذا الشرط ولولاه لامكن ان يقال ان الغرض هو ان مع عدم القرائن المفيدة للقطع او الظن بالخبر يشترط فيه عقل الراوي وبلوغه ولا شك ان خبر المجنون وغير المميز لا يفيد الظن من غير ضم قرينة خارجية واما الضبط فالظاهر انه لا خلاف في اشتراطه ومعناه كون الراوي بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد وقال الشهيد ره في شرح الدراية جعلوا من الشرائط الضبط فقالوا وضبطه بمعنى كونه حافظا له متيقظا غير مغفل ان حدث من حفظه ضابطا لكتابه حافظا له من الغلط والتصحيف والتحريف ان حدث منه عارفا بما يختل به المعنى ان روى بها بالمعنى حيث

في اشتراط العقل بالخبر الواحد

في البلوغ والعقل

في الضبط

ان الغرض هو ان مع عدم القرائن المفيدة للقطع يشترط فيه ... الظن الحاصل من ...

الاسلام والايمان والعدالة

نحو ذلك وفي تحقيقه اعتبار العدالة يغني عن هذا لان العدل لا يجازف برواية ما ليس مضبوطا على الوجه المعتبر
وتخصيصه تأكيد وجري على العادة ثم قال ويعرف ضبطه بان يعتبر رواياته برواية الثقات المعروفين
بالضبط والاتقان فان وافقهم في رواياتهم غالبا ولو من حيث المعنى بحيث لا تخالفها او تكون المخالفة نادرة
عرف حينئذ كونه ضابطا متقنا وان وجدناه بعد اعتبار رواياته برواياتهم كثير المخالفة لهم عرف
اختلال اي اختلال ضبطه او اختلال حاله في الضبط ولم يحتج بحديثه وهذا الشرط انما يعتبر فيمن يروي
الاحاديث من حفظه او يخرجها بغير الطرق المذكورة في المصنفات وامارواية الاصول المشهورة فلا يعتبر فيها
ذلك وهو في غاية الندرة كلام زبدة اكرمه اقول لعل السبب كون وجود الرواية في الكتب الاربعة مستلزما للضبط
هو كون بعض رواة احاديثها من الثقات المعروفين والبعض الاخر من الذين يكتبون في الواحهم ما يسمعونه
من الائمة ع ويروون ما كتبوه وكون عمل الثقة المشايخ ما نعتد من النقل قبل اختبار ضبط من ليس كذلك منهم
ما كتبوه عليه مصرحين بجواز العمل بما نقلوه ولم يتعرضوا شاهد على ان الراوي ضابط عندهم ولكن
اعتمادنا عليهم في هذا كان تقليدهم وعملا بالظن اللهم الا عند من يقول بان ما في هذه الكتب قطعي الصدور
لقرائن دلت على صحتها ويبين انشاء الله تعالى عند ذكر الشكوك في اواخر تلك الرسالة واما الاسلام والايمان فاستدلوا
عليه بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية وجه الدلالة ان غير العادل المؤمن فاسق اذ لا واسطة بين الفسق
والعدالة ولكون المخالفة في الاصول الدينية كالامامة فسقا واي فسق والامر بالتبين معلق على من هو فاسق
في الواقع فمن نعرفه بالفسق بتوسط افعال الجوارح من الامامية ومن نعرفه بالمخالفة من غيرهم فلا يجوز قبول
خبره الا بعد التبين باعتبار الامارات والقرائن ومن لا نعرفه من المجاهيل والممدوحين لا يجوز قبول خبره ايضا
لاحتمال ان يكون فاسقا في الواقع فانحصر من يقبل خبره من قبل التبين في الامامي العدل الذي نعرفه بصفة العدالة
اقول ان كان المراد بالتبين القطع بصدق خبر الفاسق لم يجوز العمل به لوجود الخبر في الكتب المذكورة

غير مستلزم

تقسيم الحديث الى الصحيح وغيره
الصحيح الحسن الموثق الضعيف المسند المتصل

غير مستلزم لها الا عند بعض الاخباريين وان كان المراد الظن فالظاهر انه يحصل من وجوده فيها لا سيما في
الكافي والفقيه ولا سيما مع دعوى الشيخ الاجماع على عمل الشيعة بما في الاصول والكتب التي نقل المشايخ عنها
والاجماع على العمل برواية بعض المخالفين وبعض المعروفين بالفسق من الامامية قوله ره وسواء كانت الرواية
صحيحة اه اقول لما اشار المصنف ره الى اكثر اقسام الحديث كان المناسب بيان ما اجمله وما ذكر الشيخ المحدث
المحقق شهاب الدين العاملي ره في رسالته الدرجية كافية اكتفينا بنقلها قال ره الفصل الثاني في انواع الحديث
فاعلم انه ينقسم الحديث باعتبار احوال الوصفات تعرض له الى [illegible] منها اصول ومنها فروع وقد تشترك
بينها كلا او بعضا فالاصول اربعة الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل عدل امامي عن مثله
في كل الطبقات ان تعددت الثاني الحسن وهو ما اتصل كذلك بنقل عدل امامي ممدوح بما ليس نصا في
العدالة في كل مراتبه او بعضها مع عدالة الباقين الثالث الموثق وهو ما اتصل كذلك بنقل غير امامي مع نص
الامامية على توثيقه في كل الطبقات او بعضها مع ايمان الباقين وعدالتهم او مدحهم وقد يسمى القوي
الرابع الضعيف وهو ما لم تجتمع فيه شروط احد الثلاثة فالصحيح بهذا الاصطلاح يعمل به اجماعا عند المتاخرين
واجازوا العمل بالثلاثة الاخر في المواعظ والقصص والمندوبات ونحو ذلك مما لا يتعلق بايجاب او
تحريم واما ما يتعلق بهما فاجاز الشهيد الاول في الذكرى العمل فيه بالحسن والموثق وبالضعيف
اذا انجبر بعمل جماعة من الطائفة وكلا ربما عمل العلامة بها وربما وصف بعضها بالصحة نظرا
الى طريق القدماء كما تقدم وقد منع التمهيد الثاني من العمل بغير الصحيح وشدد النكير على من خالفه
الفصل الثالث في ذكر الفروع من اقسام الحديث وهي على ما ظهر ستة وعشرون نوعا فمنها ما يشترك
الكل فيه في محله ومنها ما خصوه بالضعيف فالمشترك انواعه ثمانية عشر الاول المسند وهو ما اتصل
سنده الى المعصوم الثاني المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه بقراءة

او اجازة او غيرها ذلك سواء رفع الى المعصوم كذلك او وقف على غيره الثالث المرفوع وهو ما اضيف الى
المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اتصل اسناده بالمعصوم او انقطع الرابع المعنعن وهو ما يقال
في سنده فلان عن فلان وعده قوم من المرسل والاكثر على انه متصل ان امكن لقاء الراوي للمروي عنه
مع عدم التهمة بالتدليس الخامس المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر والمحذوف هنا
كالمذكور اذا عرف جهة ثقة الراوي كما فعل الصدوق والشيخ من تعليق الاحاديث وذكر اسانيدها في
اخر الكتب وكذلك الكليني وربما علق الحديث عن رجل لتقدم السند اليه وما للاختصار وقد يعرف
من غير جهة الراوي اذا كان ثقة فان لم يعلم المحذوف كان الحديث مرسلا السادس المفرد وهو
ان ينفرد الراوي بحديث عن جميع الرواة ويسمى الافراد المطلق او ينفرد به اهل بلدة كان يكون رواته
اهل بلد عن بلد كاهل الكوفة عن اهل البصرة او واحد من اهل البلدة ويسمى الافراد النسبي السابع
المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه الثامن المشهور وهو الشائع
عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ويطلق على الشائع على الالسنة ولا اصل له عند المحدثين
التاسع الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب الاسناد خاصة لانه
لحديث يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد واحد بروايته عن اخر غيرهم او غريب المتن
خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة
في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر العاشر المصحف وهو ما غير لفظ الراوي كتصحيف حنان بالنون بحيان
بالمثناة تحت او في المتن وهو كثير في زماننا الناظر لحديث غير اهله الحادي عشر العالي سندا وهو
القليل الوسائط الثاني عشر الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة
فهو المنكر والمردود الثالث عشر المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة

من قول او فعل

المرفوع | المعنعن | المعلق | المفرد | المدرج | المشهور | الغريب | المصحف | العالي السند | الشاذ | المسلسل

من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث نحو حدثنا فلان قال حدثنا فلان كذلك او بالاسماء نحو اخبرنا محمد بن محمد بن محمد
او بالاباء نحو فلان عن ابيه عن ابيه الى الاخر او بالكنى او بالالقاب او بالانساب او بالبلدان او بالصنايع او بالامراض
او بالاولية وقد يجتمع في المسلسل القول مع الفعل كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة والاطعام وكل منها
موجود ومن طرق العامة واكثرها موضوع لاظهار ما فيه من زيادة وشهرة فان اتصل السند فيها الى المعصوم
بكل فيها او لا فعيبه الرابع عشر المزيد على غيره علاوة معناه وتلك الزيادة اما في المتن كان يرويه فيه
بالاعم من الاخر او في السند كان يرويه بعض عن ثقة ويرويه الاخر عنهم بزيادة واحد سواء كان في الوسط او في
الاخر وزيادة المتن تقبل من الثقة وكذا زيادة الاسناد لجواز ان يسقط بعض الرجال عن احدهما سهوا
او بعد الغرض صحيح الخامس عشر المختلف والاختلاف قد يكون بين الحديثين بحيث يمكن الجمع بينهما بوجه قريب
وقد لا يمكن الجمع الا بتكلف بعيد جدا والاول مقبول والثاني مردود ويمكن ان يكون يجمع بوجه قريب كما ورد
في رواية الجمع عن الائمة عليهم السلام والا فالحكم التخيير وجمع بالوجوه البعيدة والتاويلات المتكلفة
من خرعبلات العامة كما ذكر مفصلا في مباحث الاجتهاد السادس عشر الناسخ والمنسوخ ومعرفته بالنقل او
التاريخ او الاجماع السابع عشر الغريب لفظا وكثيره مذكور في نهاية ابن الاثير الثامن عشر المقبول وهو ما تلقوه
بالقبول والعمل به سواء رواه ثقة او غيره كرواية عمر بن حنظلة عند المتاخرين ولذلك سموها المقبولة وجعلوها
عمدة التفريع مع ضعفها عندهم والاخرى عند القدماء صحيحة كاخواتها القسم الثاني ما يختص بالضعيف عندهم
وانواعه ثمانية الاول الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده اليه كاحاديث
الموقوف على زرارة مثلا الثاني المقطوع ويسمى المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه الثالث
المرسل وهو ما رواه عن المعصوم او عن غيره من لم يدركه او ادركه ولم يلقه من دون واسطة او بواسطة
نسيها كان يقول عن بعض اصحابنا مثلا ويسمى ايضا المقطوع والمنقطع ان كان الساقط من السند

المزيد | المختلف | الناسخ والمنسوخ | الغريب | الموقوف | المقطوع | المرسل

المعلل

واحدا فان سقط اكثر سمّي المعضل اسم مفعول بمعنى المشكل الرابع المعلل وهو ما فيه اسباب خفية
يقدح فيه كانفراد الراوي به ومخالفته لصريح العقل او الحس ونحو ذلك الخامس المدلس اسم مفعول
من التدليس وهو اخفاء الشيء وستره كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم انه رواه عنه بلا واسطة
وليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب لا تدليس وقد يكون باسقاط رجل مجروح ليقوى الحديث او بذكر
بعض الرجال باسم او كنية او لقب او نسبة لا يعرف او غير ذلك مما لم يشتهر به وهو مذموم الا ان يكون
لتقية او غيرها من الاغراض الصحيحة السادس المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية سواء كان الحديث
واحدا او اكثر مع تساوي الروايتين في الصحة وعدم الترجيح فلو ترجحت احديهما كان العمل بها ولم يكن
اضطراب والاضطراب اما في السند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث
تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض على ما في الكافي وفي بعض
نسخ التهذيب وفي اكثر نسخ التهذيب من الايسر فلذلك اختلف فيه الفتوى والرواية مثل الاضطراب
من راو واحد فان تعدد فربما حمل على الجمعين وقد يكون الاضطراب من رواة عدة بان يرويه
كل واحد بوجه يخالف الاخر السابع المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير اما كل الطريق او بعض
رجاله ليرغب فيه وهو مردود وقد يقع سهوا فيغتفر لصاحبه لكن ينبه عليه وقد يفعل عمدا للامتحان
المحدثين الثامن الموضوع اي المكذوب ويحرم روايته الا مع علم به الا ان يريد بيان حاله ومن الموضوعات
فضائل السور المروية عن ابي ومن نقلها فلعدم علمه بوضعها اقول قد عرفت هذه الانواع كلها ان بعد
الحكم بصحة احاديثنا الموجودة فلا نفع لها الا معرفة الاسماء والاصطلاحات التي لا نفع لها بل ربما
اوقع بعضها في الاوهام والشكوك قوله ره والقوة تكون باعتبار العدالة اه يعني ان وجود الخبر
في الكتب المعتمدة لما كان مغنيا عن ملاحظة الشروط ففائدة اعتبار العدالة بل عمدها اه انما

المدلس

المضطرب

المرجح

المقلوب

الموضوع

يظهر عند التعارض

يظهر عند التعارض الترجيح اقول المتأخرون فسروا العدالة بانها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة والمراد بالملكة هي الكيفية الراسخة التي يمتنع زوالها عادة
واختلفوا في عدد الكبائر لاختلاف الاحاديث والمراد بمنافيات المروة هي الاتصاف بما يستهجن
التحلي به عادة بحسب زمانه ومكانه وشانه فعلا وتركا كلبس الفقيه لباس الجندي وكشف الراس
في المجامع والاكل في الاسواق في بعض الازمنة والامكنة ونحو ذلك اقول اما كون هذه الملكة عدالة
فلا ريب فيه لان التوسط بين البلادة والجربزة هي الحكمة وبين افراط الشهوة وتفريطها هي العفة
وبين طرفي القوة (افراطها) الغضبية اعني الظلم والانظلام (تفريطها اي) هي الشجاعة واذا اعتدلت هذه القوى حصلت
كيفية وحدانية شبيهة بالمزاج كما تحصل بعد الفعل والانفعال من طرفي تلك القوى وانكسار
صورة كل منهما وبعد حصولها يلزمها التقوى والمروة واما اشتراط تحقق هذا المعنى في الواقع
حيث اعتبر الشارع العدالة فلم اطلع على دليل ظني لهم فضلا عن القطعي وصحيحة ابن ابي يعفور عليهم
لا لهم كما قيل ثم لا يحصل لنا الاطمينان التام في عدم اجتناب الكبيرة في الواقع الا من نعلم
او نظن حصول تلك الملكة له وهذا يقرب اعتبارها ولكن يبعده ان حصول هذه الصفة الحميدة
يكون في الاوحدي الذي لا يسمح الدهر بمثله الا نادرا لان التعديل المذكور يحتاج الى مجاهدات
شاقة مع تأييد رباني والاحتياج الى العدالة عام لابد منه في كل طائفة من كل قرية من سكان البر
والبحر حفظا لنظام الشرع حيث اعتبر في الاغلب اثنين منهم في الشهادات واعتبر واحدا في الجمعة
والجماعات وحث الناس عليهما ووعدهم واوعدهم على الفعل والترك واحتياج اهل كل قرية و
ان كانوا خمسة الى الشاهد في اغلب الاوقات امر ظاهر لا يقال ان الشارع وان اعتبر الملكة ولكنه
جعل حسن الظاهر عدم عثور الحاكم او المأموم على فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة علامة لها

تعرف عدالة الراوي في هذا الزمان وما ضاهاها لكونها عدليته وورعه واورعيته بتزكية العدول المشهور ونقل الخصم المزكي
والجارح في الشيخ الطوسي رحمه والكشي والنجاشي وابن الغضائري وابن طاوس والعلامة ومحمد بن شهرآشوب وابن داود وربما
يوجد التزكية والجرح من غيرهم ايضا في كتب الحديث كالفقيه والكافي وغيرهما متن

فيما يعرف به العدالة لهذا الذي علمت فلا ثمرة للنزاع في ان العدالة ملكة او من لا يقول بالملكة

وهذا يحصل في اكثر الناس لانا نقول ان المعتبر القائلون بالملكة يقولون باشتراط حسن الظاهر والاجتناب عن الكبائر
والصغائر الا القليل ممن يكتفي بالاسلام ولا ريب في انهما غير مستلزمين لوجود الملكة وان كانت
الملكة مستلزمة لهما فما الفائدة في اعتبار امر زائد ثم جعل العدالة عبارة عن امر اخر غير مستلزم لهما ثم يشترط
كيف لا مع مراعاة الاحتياط ان يكون الامام والشاهد من اهل الصلاح الذين يرغبون في المستحبات
كالجماعة مع عدم المانع وبالقرآن في عدم عثور احد على ذلك منهم من فعل المحرمات اما بالتوبة
او المسامحة او ان فعلها شيئا من ذلك يظهر من ساعته الندم منهم ويظهر اثار الخجل الزائد في وجوههم
فمن عرفناه من عظائم طريقتهم هذا الذي قلناه الا انه يقبل منهم يصلي معه ويقبل شهادته وان لم
نعاشره اصلا ومن لا فلا واما الراوي فالظاهر عندي هو ما افاده الشيخ وهو ان يكون متحرجا عن الكذب
اولا لانه لا اية المتبين على ازيد من اعتبار الاطمينان في خبره للاستظهار عندي كما يظهر من
التعليل بقوله عز وجل ان تصيبوا قوما بجهالة وادعا علة وجوب التبين بالفسق ان نقل
بان المراد منه تفسيق الوليد لان الفاسق مظنة الكذب فمع فرض اجتنابه عنه لا مانع من قبول
خبره قوله تعرف عدالة الراوي اه هؤلاء الاعلام عدلوا او جرحوا من لم يلقوه وهذا يتصور
على وجهين الاول ان تكون عدالة الراوي مشهورة في زمانهم بحيث حصل العلم بعدالته او فسقه
لهم خاصة او لكل من عرفه كعدالة سلمان رضي الله عنه وفسق يزيد والثاني ان لا يكون كذلك وانما
حصل لهم العلم او الظن باحدهما من ملاحظة الاحاديث الواردة في شانهم او الترجيح اذا اجتمع
الخبر او السماع من المشايخ لا ان يختص الاسم لان الراوي وشاهد منه حسن الظاهر وعرف منه
الايمان او عاشره بمعاشرة كاشفة عن الملكة والوسط يحتاج الى الطرفين لان رواة الاحاديث
التي يظهر منها حال بعض الرواة لا بد من ان يكونوا اما مشهورين واما معدلين نعم ان هؤلاء الاعلام

لم يجعلوا العلامة

والظاهر الاكتفاء بالواحد في الجرح والتعديل ولو لم يذكر السبب والا لم يعلم صحيح بالاصطلاح المشهور وسيجي فيه مزيد تحقيق ومع
تعارض الجرح والتعديل فقيل بتقديم الجرح لانه يحصل بالجمع بينهما والحق الترجيح بالقرائن ان امكن والا فالتوقف ونتبع هنا
مباحث اخر تركناها لقلة فائدتها كمباحث المطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ ومباحث المنطوق والمفهوم
وسيجي ما يحتاج به منها ان شاء الله

١٧٤

لم يجعلوا العلامة فارقة بين من حكموا بعدالته او فسقه بالاجتهاد او بطريق اخر فنحن في غير
المشاهير عندنا مقلدون لهم عند التامل ومع ذلك يمكن ان يقال ان حسن الظن بهم في التعديل
والجرح ليس اولى من حسن الظن بهم في حكمهم بصحة احاديث كثيرة اذا لم يصرحوا بضعفه والصحيح عندهم
كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه والوثوق به او كونه اليه كوجوده في كثير من الاصول
الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة او وجوده في اصل معروف الانتساب
الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة واخوانه او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن
يحيى ونظرائه او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي واشباههم او اندراجه في احد الكتب المعروضة
على الائمة عليهم السلام ككتاب عبيد الله الحلبي وكتاب يونس بن عبد الرحمن او اخذه من احد الكتب التي
شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الامامية ككتاب حريز بن عبد الله
في الصلاة او من غيرهم ككتاب حفص بن غياث وغيرهما والضعيف عندهم المقابل للصحيح قال الشيخ
في فهرسته على ما نقل عنه ان كثيرا من مصنفي اصحابنا واصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة
وكتبهم معتمدة قوله اه والظاهر الاكتفاء بالواحد اه لم يظهر لي اثر في هذا النزاع بينهما بالنسبة
الى من لم يلقه هؤلاء الاعلام من المعدلين والجارحين لان ما يقتضي العدالة والفسق عن الغير لا
يشترط الاكتفاء فيهما بالواحد عند من يجوز العمل بخبر الواحد وانما الكلام في شهادتهم وهي
لا يتصور مع عدم الملاقاة الا ان يقال قولهم فلان ثقة او كذاب لا يصح الا مع قطعهم بما قالوه وليست
الشهادة الا الاخبار قطعيا سواء استند هذا القطع الى الاحساس او طريق اخر وعند من يقبل فيها الظن
وعند من يعمل بالقرائن كالاخبار بين يكون هذا البحث ساقطا ثم ان اجتماع اثنين من هؤلاء الاعلام
على التعديل او الجرح ليس بعزيز ثم هو اعز من جرح الواحد او تعديله وان اعتبر التعدد في من عام

في الادلة العقلية ويحصى ما يعتمد عليه منها وما لا يعتمد عليه وهي اقسام الاول ما يستقل بحكم العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة
وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك كذا ذكره المحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى وغيرهما وتحقيق هذه الطريقة مبنية على كون الحسن
والقبح عقليين ويتحقق ثبوتهما بالقضاء الضرورة به في الجملة ولكن في اثبات الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين بحيث يترتب عليه ... الواجب العقلي ما يستحق
فاعله المدح وتاركه الذم والشرعي ما يستحق به فاعله الثواب وتاركه العقاب ... الاول ...
في ان العقاب لا يكون الا بعد بعثة الرسل فلا وجوب ولا تحريم الا وهو مستفاد من الرسول صلعم فان قلت يجوز ان يستحق العقاب ولكن لا يعاقب الا بعد

الراوي مخصوص بغاية العزة ونفي الاستفادة في الرسالة بعدم التعدد واحتج عليه بمفهوم آية التثبت وبان
يصير سببا لخلو اكثر الاحكام عن الدليل لندرة التعدد وبان اعتباره لو كان في عصر النبي صلعم او الائمة
عليهم السلام ظاهراً لنقل الينا عادة وعدم ظهوره مع كونه معتبرا بعيد ثم قال ومبنى اعتبار التعدد في
العدالة وعدمه على كون التعديل شهادة او رواية كما يظهر من كلام كثير من الاصوليين ضعيف لخروجه عن
الرواية بالاصطلاح وعدم اعتبار العلم الذي يعتبر في كثير من افراد الشهادة يعني انهم لم يعتبروا ١٧٥
في المعدل ان يعلم العدالة بل يكفي الظن بها ثم قال وتسميته بالرواية وان لم تكن اصطلاحية او بالشهادة
والقول بعدم اعتبار العلم في كثير منها او كون هذا منه لا تصير سببا لجريان احكام المسمى فيه او قوله على تقدير
كونه رواية يكفي خبر الواحد كما اشرنا اليه قوله في الاول ما يستقل بحكم العقل اه لا بد من تمهيد مقدمتين
ينفع بها المطلب الاولى ان الترجيح بلا مرجح محال كالترجح بلا مرجح وقد ثبت في الكلام والحكمة فعلى هذا
لا بد ان يكون حكم الشارع بالوجوب والحرمة واخواتهما بسبب من جهات مقتضية له ولو ادرك عقولنا
تلك الجهات لحكمت على الاشياء بمثل حكمه فيكون كل واجب شرعي مثلا واجبا عقليا بمعنى ان العقل
لو ادرك الجهة التي من اجلها حكم الشارع باستحقاق فاعل الفعل الثواب وتاركه العقاب لحكم هو ايضا
باستحقاق المدح لو فعله والذم لو تركه وقس على هذا باقي الاحكام واما ان كل فعل من افعال المكلفين
لا يخلو من جهة مقتضية لان يصح ان يحكم عليه بواحد من الاحكام الخمسة حكما عقليا او شرعيا فيظهر من
انحصار حكم الافعال في هذه الخمسة وهو امر واضح وقد ظهر من احاديثنا ان النبي صلعم بين حكم جميع
الافعال بالحكم بوجوب كل ما فيه جهة مقتضية له وبحرمة كل ما فيه جهة مقتضية لها وهكذا وقد وصل
الينا البعض وبقي الباقي محفوظا عند اهل البيت عليهم السلام لم يظهروه لمصلحة هم اعلم بها فتحصل من هذه
المقدمات ان كل فعل له جهة مقتضية لحكم خاص عند العقل فقد حكم الشارع عليه بمثل ذلك الحكم

وكلما حكم عليه

التاليل الاول من الادلة العقلية

التقدير الاول

الا بعد بيان الرسول ايضا لتطابق العقل والنقل لطفا منه تعالى قلت فظاهر ان
الواجب شرعا سيما ما يجوز ان يكون العقاب على تركه فلا يتصور وجوب
شرعي مع عدم الجزم بسبب اخبار الرسول بعدم العقاب على تركه
فلا يتصور وجوب شرعي بل لا يكون الا الوجوب العقلي

١٧٦ وكلما حكم عليه الشارع بحكم فله جهة مقتضية عند العقل فقد حكم الشارع عليه بمثل ذلك الحكم بقي الكلام في ان
ما يدركه معقولنا من الجهات هي علة تامة للاحكام فنقول لا شك ان بعض الافعال يمكن ان يشتمل
على جهة مقتضية لحكم لولا معارضة جهة اخرى مقتضية لحكم مخالف لحكمها وقد يصير بعض الازمنة
او الامكنة او اختلاف الاشخاص او اختلاف شخص واحد من اجزاء العلة التامة لثبوت الاحكام للافعال
فلو فرضنا ان عقلنا ادرك جهة في فعل انها حسنة لا يجوز لنا ان نحكم بصدق حكمه لجواز غفلته عن
خصوصية الازمنة والامكنة وغيرهما نعم لو لاحظ عقلنا العلة التامة لحكم باعتبارها بالحسن او القبح
لقطعنا بصدق حكمه لانه حكم بوجود المعلول من جهة وجود علته التامة ولعل قليلا من الاحكام يكون كذلك
اذ اكثرها مما لا سبيل للعقل الى الاحاطة بجميع ما يقتضيها فعلى هذا يمكن ان يكون شيء حسنا عند
عقولنا قبيحا في الواقع وبالعكس وما هذا الا لكون ما نظنه علة تامة غير تامة في الواقع لفقد شرط او
او وجود مانع المقدمة الثانية هي ان طلب الله تعالى فعلا او تركا او تسويته بينهما ليس لميل له تعالى الى ما فيه
جهة الحسن او نفرة منه مما فيه جهة القبح ولا لجلب نفع او دفع ضرر تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل الغرض
ايصال النفع الى العباد ودفع الضرر عنهم لان بعض الافعال يقرب منه تعالى حتى ينتهي بصاحبه
الى الجنة ورضوان الله تعالى والبعض الاخر يبعد عنه حتى ينتهي به الى النار بل نقول ان الافعال
الحسنة موجبة لملكات محمودة هي المقربة اليه تعالى في الحقيقة والقبائح موجبة لملكات
رذيلة هي المبعدة عنه تعالى وهذا القرب وذلك البعد هما روح الثواب والعقاب واصلهما وليس
الثواب جزاء لنعمة او احسان من العبد اليه تعالى ولا العقاب انتقاما وتشفيا بل ان احسنتم احسنتم
لانفسكم وانما هي اعمالكم ترد اليكم فيلزم من ذلك ان يحصل للمحسن والمسيء اعني لمن حصل له
الملكات قرب وبعد مع قطع النظر عن التكليف الشرعي وفي كلام الله تعالى والاحاديث ما يدل

التقدير الثاني

على ان بعض الاعمال من الكفار نافع لولا بطلانه بقاء الاخرة بمقتضيه كما قال الله سبحانه وقدمنا
الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ودلت الآية الشريفة على ان اعمالهم كانت نافعة لهم لولا جعله
اياها هباء وقال سبحانه والذين كفروا فتعسا لهم واضل اعمالهم فانها على الظاهر شاملة للكافر الذي
لم يؤمن قط وفي بعض الاخبار ان الحج عن المخالف ينفعهم وان العدالة والسخاوة تنفعان الكافر
وان ابى احد عن تسمية ما يترتب على اعمال هؤلاء بالقرب فلا مضايقة اذ الغرض ان الافعال
حسنة تقتضي اثرا ولولا المانع لكان مقتضاه درجة في الجنة ومعه يكون تخفيفا للعذاب في
النار ثم ان اطاعة الله تعالى من حيث هي اطاعة المنعم حسنة واجبة عند العقل يحصل بها القرب
لا للمنعم مع قطع النظر عن الفضل او التوقف الذين يحصل بها الاطاعة حتى انه لو فرضنا انه
سبحانه امرنا بقبيح او نهانا عن حسن لكان امتثال تكليفه من حيث هو اطاعة المنعم واجبا و
مقربا اليه تعالى وكذا المخالفة ومعصيته محرمة عند العقل يحصل لاجلها البعد عنه على
النحو الذي قلناه في الاطاعة ويترتب على الاطاعة بمقتضى وعده سبحانه الثواب وعلى المخالفة
بمقتضى وعيده العقاب ولا ريب ان الاطاعة والعصيان لا يتحققان قبل التكليف وتبليغ
المكلف به الى المكلف فلا يكون ثواب وعقاب قبل الشرع وبعد تمهيد ما نشرع في شرح كلام
المصنف فنقول انا اذا ادركنا العلة التامة للحكم العقلي بوجوب شيء او حرمته مثلا يصح ان
نحكم عليه بان الشارع حكم عليه ايضا بمثل الحكم العقلي بوجوب شيء او حرمته لما مر في المقدمة
الاولى ولما فرضنا عدم بلوغ التكليف الينا لا يترتب عليه الثواب والعقاب وان ترتب على
نفس فعل الشيء او تركه قرب او بعد فلا يكون واجبا او حراما شرعيا اللهم الا ان نقول ان الحكم
العام من الائمة بان حكم كل شيء قد صدر عن النبي صلعم وهو محفوظ عند امامنا ادرك

العلة التامة للحكم كما مر في المقدمة الاولى يكفي للبلوغ الا انه يتألف قياس هكذا هذا الشيء مشتمل على العلة المقتضية
للوجوب مثلا وكلما كان كذلك فقد حكم عليه الشارع بالوجوب فهذا الشيء واجب شرعي اما الصغرى
فللفرض واما الحكم الشارع عليه فللاحاديث واما مطابقة حكمه لحكم العقل فلقاعدة التحسين والتقبيح
والظاهر ان من يقول بهذه الطريقة ولا يقول بصدور كل الاحكام من النبي صلعم بل يقول ان بعض الاشياء
بقي خاليا عن الحكم الخاص به وان كان مباحا بمثل قوله كل شيء مطلق يستدل هكذا هذا الشيء واجب
عقلا مثلا وكل واجب عقلي واجب شرعا اذ ثواب الله تعالى وعقابه عين علمه وقدرته وفيه منع ظ
والحق ان الحكم الشرعي الذي يترتب عليه الثواب والعقاب او ملاك بالعقاب مثلا ما يترتب على المكروه
ليس الا طلب الشارع من المكلف فعلا او تركا بحيث يتحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج وبالجملة
وجود الاضافة التي يعبر عنها بالخطاب معتبرة في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد العلم التصديقي من
الشارع بان شيئا خاصا مما يحسن فعله او تركه وكذا ارادته من المكلف ان يفعله او يتركه و
رضاه من فعله ومقته لا تركه حكما شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل اليه
قول النبي صلعم ان صل او صم وكذا اخبار الشارع بان هذا الشيء واجب او حرام او طلبه قبل بلوغ
الخطاب ليس حكما فعلى هذا يكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات بالقوة لا
لا يترتب عليها اثارها من الثواب والعقاب ثم نقول ان اردت بقولك كل ما حكم عليه العقل
بحكم مطابق للواقع فقد حكم الشارع عليه بحكم مماثل له انه علم واذعن بان هذا الشيء بحيث
لو فعله المكلف لامر به او النهي عنه لكان مستحقا للثواب مع الامتثال والعقاب مع عدمه
او اردت ان الفعل او الترك مرضي عنده او ممقوت له او اخبر اهل بيته بالحكم او رقم قولا
للناس افعلوا او لا تفعلوا الى ان يحتاج المصلحة وهم اداوها فحينئذ فذلك لا نمنعه ونسلمه ولكن لا يوجب

عليه الثواب والعقاب وان اردت ان طلبه فعلا او تركا بحيث حصل التكليف وجزما بكلفتين بخبر
خلاف الفرض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا بل نريد ان نثبت الحكم الشرعي بتوسط الحكم العقلي لا
بد من حصول الجزم بان شيئا خاصا من شانه ان يستحق على فعله الثواب وعلى تركه العقاب وانه
مرضي ومراد للشارع وانه امر به ولكن منع من وصول امره الى المامور مانع فلا شك انه يجوز لمن ان
يتعبد الله بفعل هذا الشيء وانه يثاب بفعله وانه لو عاقبه الله على الترك لا يكون عقابه قبيحا نعم يجوز
له ان يتعبد له الافتاء بان هذا الشيء واجب كما يجوز للنفس القول بقصد انه واجب فقد ثبت مطلوبنا
لانا نقول ان التعبد بمثل هذا الشيء محل نظر لان المعلوم هو انه يجب فعل شيء الا ان يجب احصل
الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب
فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من اي طريق كان وفي عليه حال الفتوى الا ترى انا لو راينا المعصوم عم
في المنام وقلنا بانه هو للاحاديث الدالة على هذا فامرنا او نهانا عن شيء لم يصل الينا حكمه في اليقظة
لكان جواز العمل والافتاء به محل نظر عندنا بل فلا يبعد ان نقول بترتب العقاب لو فعل او ترك لا بقصد
التقرب او افتى احد بهما نعم يجوز بل يجب وجوبا عقليا ان يترتب على الفعل اذا علم حسنه الشرعي
من هذه الجهة القرب ويترتب عليه اذا علم قبحه كذلك البعد لان الثواب والعقاب ليسا الا
هذا القرب وذلك البعد لانا نقول على تقدير التسليم انه ليس كما يترتب عليه الثواب او العقاب
واجبا او حراما شرعيا لان المعتبرة في الحكم الشرعي كما اراه يترتب عليه احد الامرين من جهة الاطاعة
والمخالفة ولا المانع من الاحتياط في جانب الثواب والشفاعة والعفو في جانب العقاب هذا
هو الكلام مع قطع النظر عما ورد في الشرع من حكم ما لم يصل الينا حكمه وسنتكلم فيما ورد في الشرع
عند ذكر المصنف للاية والحديث الذين يحتج بهما على هذا المطلب **قوله** ؏ الا ولى قوله لا الوجوب

العقلي حاصل

العقلي حاصل هذا الوجه هو انه سبحانه اخبر بنفي التعذيب حتى يبعث الرسول صلعم وليس المراد اثبات التعذيب
بعد البعث وقبل تبليغ الحكم الى المكلف بل اثباته بعد التبليغ والمسلم فقد فرضت في الصورة التي حكم العقل
بحكم ولم يصل من الشارع حكم فالتعذيب يكون منفيا فلا يجوز الحكم على هذا الواجب العقلي او الحرام
العقلي بانه واجب او حرام شرعا بل يكون مباحا لان الاخبار من الله بنفي التعذيب اباحة منه سبحانه للفعل
والترك فان الواجب هو ما يستحق تاركه والحرام ما يستحق فاعله العقاب ومرجع الاستحقاق الى
القوة والاستعداد ولا يجب خروج كل منهما بالقوة الى الفعل فبمقتضى هذه الاية لا يتحقق العقاب
ولا يخرج من القوة الى الفعل الا بعد بيان الرسول وجوب ما حكم عليه العقل بالوجوب وحرمة ما حكم
عليه بالحرمة ليتعاضد العقل بالنقل ويتم الحجة وتبلغ الى حد الكمال فعند هذا يعاقب المكلف
وان كان عقابه بمجرد حكم العقل حسنا عدلا لا ظلما ومادام الا تفضل ولطف منه سبحانه فثبت ان
الواجب العقلي واجب شرعي وكذا الحرام العقلي ولا ينافيهما عدم ترتب العقاب على ترك احدهما
وفعل الاخر اجاب المصنف بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع اخبار الله
بنفي العقاب لا يمكن هذا التجويز نظرا الى انه لا وجوب قبل بيان الرسول صلعم واقول انك عرفت مما ذكرناه
سابقا ان الواجب الشرعي هو ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث
هو مخالفة وقد مر ان اخبار الله بنفي التعذيب اباحة للفعل والترك فلا يكون ثمة اطاعة ولا
مخالفة ولا وجوب ولا حرمة نعم يمكن ان يقال ان من حكم بالوجوب والحرمة بالقياس المتقدم فقد ظهر
بيان الرسول صلعم ولو اجمالا فيتصور فيه الاطاعة والعصيان اللهم الا ان يقول الظاهر نفي التعذيب حتى
يبين الرسول صلعم بيانا تفصيليا ولا يكفي مثل هذا القياس الذي احدى مقدماته هي ان الرسول حكم
بكل الاحكام والمقام حقيق بالتامل التام فتامل هذا مع ان سوال السائل ليس عقابنا في من تبلك

الثاني ما ورد في الاخبار الى قوله الكتب فاصل على ان من قولنا ان الحجة على العباد بالاتمام وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث متن واصله قد نقل تواتر الاخبار بانه لم يتعلق اصل التكليف الا بعد بعث الرسل لجهل الناس وعلمه عن غيره ويحيى من حيي عن بينة وبانه على الانسان ما يصلح للناس وما يفسدهم بانه لا بد من امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم والظاهر منها عدم العمل بحاله ذلك وبان اهل الفترة واشباههم معذورون ويكون تكليفهم يوم الحشر وايضا قد ورد كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وورد امثال ذلك في جواز الصوت بالفارسية فيهم خول غير المنصوص في المباح

بهذه الطريقة لان غرضه ان يعني بمجرد حكم العقل بان ما حكم عليه العقل بالوجوب يجب شرعا على المكلف ان يفعله ولو لم يفعله لعوقب عليه بما يقتضيه الشرع في الدنيا كالقتل كما في ترك بعض الواجبات في المرة الثالثة شرعا ويقتضيه على الله سبحانه في الاخرة ومع تسليم انه سبحانه لا يعاقب لا يترتب على هذه الطريقة هذه الفروع فتدبر **قوله** ان الله يحتج على العباد اه يمكن ان يكون الايتاء والتعريف لا يظهر ان فيما اذا كانا بتوسط الرسل في المعرفة الحاصلة من العقل اعطاه وتعريف من الله سبحانه وعلى هذا يكون ما اتيهم مختصة بما يستقل فيه العقل او شاملا له وما لم يعلم من جهة الشرع ويؤيد الاول الفطرة ثم يجوز فيكون ارسال الرسول موكدا لدركما شاعن الذي يحتج على العقل وعلى هذا وان دل الخبر على ترتب العقاب على ما يستقل فيه العقل ولكنه لا يدل على ترتب ما هو لازم الوجوب والحرمة الشرعيين وهذا هو النافع من الحكم بالشرعيين لقضاء العقل بالعقليين **قوله** ولم يتعلق باحد تكليف اه ثم الامر كذلك والمراد بالتكليف الامر والنهي واما بيان حسن الاشياء وقبحها فهو من لوازم خلق القوة العاقلة ويترتب عليهما ما يستحقه فاعلها شرعيا عقليا الا انها ولكنه لا يثبت به الوجوب الشرعي كما **قوله** وبانه على الله بيان اه يظهر فيه من السابق اذا اعطا غريزة العقل بيان المصلح والمفسد **قوله** ليعرف الناس اه يمكن ان يكون المراد ما يصلح ويفسد مما يحتاج الى التعريف واما ما يستقل فيه العقل لمعرفته حاصلة به وتحصيل الحاصل محال فهو بانه موكد وموكد **قوله** معذورون اه لانهم غفلوا ما يدل على كونهم معذورين ما لحكم به عقولهم بالبديهة او الاكتساب بنفوسهم معذورون فيما لا علم لهم به ولا تقصير منهم في الجهل به وهذا هو المحتاج الى التكليف الثاني في الحشر للثواب والعقاب **قوله** وايضا قد ورد اه هذا الحديث ما يرد به انما حكم ما لم يرد فيه نهي وعلى الاول يكون مفاده والله تعالى اعلم ان كل شيء لم يرد من الشارع منع منه فلا حكم عليه بالمنع الشرعي وان كان عند العقل محذورا لا انه يعرى عن اوران العلل المقتضية للاحكام الشرعية كما

فيكون الغرض

فيكون الغرض افادة ان الاصل براءة الذمة فيبنى عليها حتى يصل النهي الى المكلف لا ان لم يبلغ في الخبران غاية الاطلاق الوصول لا الورود لانا نقول قوله عليه السلام حتى يرد فيه نهي يعني يرد الينا والا يكون الكلام خاليا عن الفائدة عندنا لما مر من ان كل شيء فقد ورد من الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فيه حكم محفوظ عند اهل البيت عليهم السلام ولكنهم عليهم السلام لم يؤمروا مصلحة في اظهاره ودعوى انهم افادوا جميع الاحكام لاصحابهم ولكنها لم تصل الينا احتمال بعيد يجزم بعدمه اذ المعلوم عادة ان الاحكام التي تعم بها البلوى لو كان فيها نص منهم لوصل الينا وحاصله ان ههنا اصلين عدم صدور حكم من الشارع لافعال المكلفين وعدم شغل ذمتهم بحكم والاصل الاول لم يبق بحاله للاخبار الدالة على صدور كل الاحكام واما الثاني فهو المرتفع ببلوغ الحكم الى المكلف اذ قبل البلوغ ليس الا حكما بالقوة لما مر انفا وعلى هذا الاحتمال دلالة الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه ظاهرة وعلى الثاني يكون معناه الحكم منه عليه السلام على الاباحة كل ما لم يرد فيه نهي والمراد الوصول اذ لا مصداق للشيء الذي لم يرد فيه الحكم لما مر وتخصيص الشيء في قوله كل شيء بما كان منه وجاء تحت عام حكم عليه بالاباحة مع كونه خارجا عن الحكم في الواقع حتى يصير معنى الكلام ان كل شيء لم يبلغكم النهي عن فرد خاص منه فجميع افراده مباح لكم بمقتضى العموم الذي بلغكم حتى يبلغ المخصص اليكم تاويل بعيد لا دليل عليه لا يقال انه على المعنى الذي قلت يكون رخصة منه عليه السلام في فعل القبيح لانه في جملة الاحكام الواقعية التي لم تصل الينا يمكن ان يكون واجبات ومحرمات تميل النفوس الى ترك الاولى وفعل الثانية منها بمقتضى الشهوات بل نقول الاحكام التي خرجت من الشارع الينا لا يحيط بها الا الله تعالى فاذا اطلع المكلف على هذه الرخصة يفعل ما يشاء الى وقت وصول الحكم اليه فكم من قبيح يرتكبه في هذه المدة على انه يلزم ان يرتكب القبيح مع الجزم بقبحه كما اذا ضم المقدمات والقياس الذي سبق ذكره اذا قلنا بان من التفت الى مثل هذا القياس لم يصل اليه النهي واما اذا قلنا بانه من

بلغه النهي فالكلام ح لا على تقدير الحكم استغراق الورود لان الخطاب الذي اخبر عم انما العلم به الى ان يصل
الينا المخصص ح ربما كان قبيحا او نحو ان المخاطبين بهذا الكلام هم الذين قد وصل اليهم احكام
جميع ما يحكم بحسنه وقبحه عقولهم من المامورات والمنهيات مع احكام كثيرة اخر لا يعلمون جهة حسنه
وقبحه وانما بقي في حكم الخفاء العلم باحكام الاشياء قليلة لا تصل الى معرفة جهة حسنها وقبحها
عقولهم ولا تم قبح الرخصة فيما لم يصل الينا من الشارع نهي ومنع منه ولا حكم عقلنا انه بقبحه نعم
لا يحسن الحث والتحريض على فعل ما هو كذلك لانه من قسم الشبهات فربما كانت محرمة في الواقع
وهي تورث للنفس قساوة بالخاصية هذا فان قيل ان كل ما هو من النوع المنهي عنه فقد ورد
النهي عنه ووصل الينا لانه الا حرام بين وضح امره وظهر النهي عنه او شبهة وقد نهي عنها بقوله ع
فمن ولمن ارتكب الشبهات هلك من حيث لا يعلم فيكون معنى الحديث على هذا ان كل ما لم يصل
الكم النهي عنه لا من حيث الخصوصية ولا من حيث الاندراج تحت الشبهة فهو مطلق يعني
انه من الحلال البين لان الامور اذا انحصرت في ثلثة وفرضنا ان اثنين منها ورد النهي عنهما فلا
يكون ما لم يرد النهي عنه الا من القسم الثالث فرجع معنى الحديث الى الاحتمال الذي حكيت بعده
والحاصل ان ما لم يرد حكمه من الشارع اصلا لا من حيث الخصوص ولا من حيث اندراجه تحت
عام شبهة ورد النهي عنها فلا يكون قوله ع كل شيء مطلق شاملا له حتى يثبت بهذا القول كونه
مباحا كما هو المقصود بل غرضه ع افادة الاباحة بما ورد الحكم فيه من حيث اندراجه تحت عام حكم
بالاباحة المطلقة اعني عدم المنع منه سواء كان واجبا او مستحبا او مباحا حتى يظهر ما يخرجه عن هذا
العام قلت هذا الكلام مبني على ان يكون معنى قوله صلعم هلك من حيث لا يعلم الثناء
فطلب الكف عن فعل الشبهة طلبا تحريميا فيقول الذي يرتكب الشبهة اما ان يرتكبها بعد بلوغ

هذا الحديث

الثالث ما عليه اصحابنا والمعتزلة من ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على
ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه ح واما العقل يحكم به بعد ثبوته ويكون بعض احكامه لا يجد ادراك العقول مع
شدة اختلافها في الادراكات والاحكام من غير انضباط بنص شرعي فلا بد من الاختلاف والنزاع مع ان عدم احدى الفوائد في ارسال الرسل
ونصب الاوصياء عم رفع ما ذكرنا فيبطل التعلق بهذه الطريقة اثبات الاحكام بالشرع عند الغير المنصوص لكن الظاهر انه لا يكاد يوجد شيء يخرج من
هذه الطريقة الا وهو منصوص من الشرع وفائدة هذا الخلاف تاتي في ما علم الرابع ما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس

هذا الحديث البرا وقبله ولا يكون هالكا من حيث لا يعلم لانه علم النهي ثم ارتكب المنهي عنه وان بقي له شبهة
لان هذا النهي جعل الشبهة من الحرام البين وهو الذي نهي عنه صريحا وبلغ النهي الى المكلف وتخصيص الحرام
البين بما نهي عنه بخصوصه لا عن الامر الكلي الذي اندرج فيه هذا الشخص تخصيص من غير دليل على ان المعترض
قد سلم في جانب الحلال البين ان ما امر به من حيث اندراجه تحت العام حلال بين فتخصيص هاهنا دون التعميم
هناك تحكم والثاني لا يكون مكلفا اذ لا تكليف قبل البلوغ فيكون معنى قوله صلعم من ارتكب الشبهة حصل
له بلزا والله سلكه وفيه تشعر على ان لا يبالي بفعل المنهيات الشرعية لان فعل المحرمات الواقعية تاثيرا في
النفس وان لم تشعر الاخذ فيكون النهي المستفاد من الكلام نهيا تنزيهيا وانما افاد صلعم هلاك ومقابل
ربما يؤدي الى الهلاك ما الغفلة واشارة الى كثرة وجود النوع المحرم في قسم الشبهة حتى انه لا يكاد ينفك من يرتكبها
عن ارتكابه وهو مستلزم للهلاك فكل من الحديثين محمول على ظاهره ويجيء تتمة هذا الكلام انشاء الله عند
ذكر المص ره لهذا الحديث وافادة لانه الخبر على مدعى المص ره على هذا الاحتمال الاخر ان على هذا الحديث لم يبق
شيء لم ينص عليه بحكم حتى يظهر القول بحجية ما يستقل فيه العقل فائدة قوله ره وانكر العقل بحكم انه هل هذا انما
فيما يكن فيه اختلاف العقول لا فيما اتفقت فيه كالصدق النافع مثلا قوله ره فقائدة هذا الخلاف نادر كلام ظريف ادرهم
فعل الحسن والجادة قوله ره الرابع ما رواه الكليني ره الظاهر ان غرضه عم ان شرط الثواب على الافعال وان
كانت مطابقة للواقع وان جزء الايمان هو معرفة ولي الله وموالاته واخذ الحكم احكام الاعمال المترتب على
عملا مطابقا للواقع من غير اخذه من الامام يكون كمن دخل البيت من غير بابه فليس له على صاحب البيت حق
الاكرام والضيافة ولا يدل الحديث الشريف على انه لا يجوز لاحد ان يحكم على عمل بحكم شرعي من غير نص حتى يتم غرض
المص ره وهو عدم صحة استنباط الحكم الشرعي من الحكم العقلي اذ على تقدير الصحة يصح ان يقال هذا الحكم الواقعي
الشرعي له عالم به عاملا لما كان مستحقا للثواب الا ان يعلمه ويعمل به من جهة ولي الله وبدلالته نعم لا يكون على

بعض الاخبار هذا مثل البعض لا البعض ... انه لا يريد بالبعض الا البعض

اخبار للاتقرار الدالة ... من اخبار ... فهو ... من قوله ... والبيع ... لان ... من حيث ...

وما الاضطراب ذلك ان الاحكام العملية تتوقف على الشرع وكلامه مرتبط بالنصوص المطلقة الدالة على تعذيب الكفار بشركهم وكونها شاملة لاهل الفترة وغيرهم
المحاربين الفطرة موقوف على الشرع حيث الوجه لم يثبت تعذيب الوثني من اهل الفترة فان قلت لو اوجب العقل ... تاركه مذموما عند كل عاقل
وحكيم والحرام العقلي ما يكون فاعله مذموما كذلك فالحرام العقلي مثل ... وليس الحرام الشرعي الا ذلك كان فاعل ...
عند الله ممقوت لم يستحق العقاب بضرورة قلت الحرام الشرعي ما يجوز المكلف العقاب عليه ولا يكفي مجرد الاستحقاق وان علم استحقاقه بسبب
كما ... استلزام ... عند الله لا استحقاق عقابه بمحل نظر ومنع منه

هذا الفائدة في هذا الاستنباط لان مقصود المجتهد ان يستنبط حكما لفعل المكلف او تركه طلبا للثواب وقد ظهر
ان ما لا نص فيه ليس كذلك ولعل هذا القدر كاف للمنصف قوله لا ابا به لعل ان الاحكام العملية تتوقف على الشرع
فقد ظهر مما ذكرنا انه ليس في الحديث دلالة على التوقف فضلا عن الحصر في الاحكام العملية وخروج العقائد قوله
الشاملة لاهل الفترة هذه النصوص وان كانت شاملة لهم ولكن هناك نصوص دالة على انهم معذورون
فيبقى النظر فيها وانما هي تدل على انهم معذورون في العقائد والاعمال جميعا او يختص بالاخير والظاهر الاول حصولها
انهم معذورون فيما لا سبيل لهم الى معرفته او الى تحصيل وجوب معرفته واما ما دلهم عليه عقولهم بالبديهة
كوجود الصانع بل وحدته فلا عذر لهم فيه قوله لم يثبت تعذيب الوثني اه اقول لا ضير فيه اذا كلف ثانيا في
القيمة فامتثل بالله ونجى عن النار وادخل الجنة او كفر فادخل النار قوله وليس الحرام الشرعي الا ذلك اقول قد
تقدم ما يكون لفهم هذا السؤال وجوابه ثم اقول على ما قاله هذا السائل لا يجوز استنباط الحكم الشرعي من
حكم العقل الذي اتفق عليه جميع العقلاء اى الظاهر ان ما هو كذلك يكون اذا ما يحكم بوجوبه او حرمته او غيرها
كل نبي في اول البعثة فلا يكون مما نحن فيه لانا نريد اثبات الحكم الشرعي فيما لم يرد فيه نص وفي مثل ما فرضه
السائل وردت نصوص كثيرة مشهورة قوله قلت الحرام الشرعي اه اقول السائل استدل على استلزام الحكم
العقلي الحكم الشرعي بقياس مركب تقريره ان كل ما يذم العقلاء فاعله فهو ممقوت له سبحانه وكل ممقوت
له سبحانه يستحق فاعله العقاب وكل ما يستحق فاعله العقاب فهو حرام شرعي والمصنف منع كبرى القياس
الاخير وقال لا نم ان ما يستحق فاعله العقاب يكون حراما شرعيا بل بشرط تجويز المكلف خروج العقاب
من القوة الى الفعل ولا يجزم مع اخبار الله بعدم العقاب ثم انه منع بداهة استلزام الممقوتية لاستحقاق
وظاهره انه سلم نفس الاستلزام ويظهر مما يأتي انه متأمل فيه والاولى ان يمنع الاستلزام وهو مفاد كبرى القياس
الاول وبعد التسليم يمنع بداهته وبعد التسليم يمنع كبرى القياس الاخير والظاهر انه ان اريد بالعقاب

ما يستحقه المكلف

فان قلت فاذا كان الامر على ما ذكرت فلم لم يحكم بعدم حجية هذه الطريقة في البتة بل جعلت حجيتها محل التأمل المشعر بالشك والتردد قلت ٩٢
التردد مما ... ان اخباره نعم ينبغي التعذيب فيما هو مذموم ومكروه عنده اغراء منه للمكلف في هذا المذموم وهو قبيح ونقض للغرض ...
ما ... في هذه الطريقة مندرجا في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ... فيبقى الكلام في صحة الملازمة المذكورة وعدمها وقد قلت
... في الذريعة واما المحظور فهو القبيح الذي قد علم المكلف او دل عليه ذلك منه

ما يستحقه المكلف باعتبار العصيان والمخالفة فمنع الاستلزام حسن ولا معنى للدعوى فضلا عن البداهة
وان اريد به ما يستحقه فاعل القبيح العالم بقبحه ويكون ممقوتا مكروها لله سبحانه فلا معنى للمنع ودعوى البداهة
حسنة بحكم قريحة قوله قلت وجه التوقف اه لو صحت الاية الشريفة دلت على اباحة ما لم يصل حكمه الى
المكلف وان حكم عقله بقبحه مثلا وكثير من الاحكام لم يصل الى كثير من المكلفين واذا علموا مضمون هذه
الاية فربما انتشى بعضهم من المحرمات الواقعية حتى يصل اليهم حرمته فيعلم بعدم وصولها اليهم قطعا وليس
المراد بالاغراء الا هذا واما اذا لم يبح الله سبحانه لهم فيخافوا المؤاخذة في ترك ما يحكمون بحسنه وفي
فعل ما يحكمون بقبحه فيمتنعون عن ترك الواجب وفعل الحرام وهذا لطف وتقريب كما ان الاول نقض للغرض
وتبعيد فيجب ان تحمل الاية الشريفة على ما لم يحكم بحسنه وقبحه العقول اقول الحق ان نحكم ما يحكم بحسنه و
قبحه جميع العقول قد وردت فيه نصوص كثيرة من الله ورسوله والمكلفون والعلم بمضمون هذه الاية
الشريفة مسبوق بالعلم بها في الغالب هذه الاية فقد بلغ اليه الرسول فيعذب بارتكاب المحرمات فلا اغراء
بالنسبة اليه ومن لا علم له بها لا يتصور في حقه الاغراء من جهة هذه الاية اى الى ان قوله لو كان هذا اغراء لكان جميع
ما يدل على سعة رحمة الله تعالى وتجاوزه عن المعاصي في الاخرة اولى بان يكون اغراء وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر والظ والله يعلم ان الغرض من الاية الشريفة بيان لطفه وجود رحمته بانه لا يعذب احدا قبل
البعث وان استحق من جهة عقله ان يعذب وليس الغرض الحصر والاخبار بالفعل او الترك اصلا فتدبر قوله
فيبقى الكلام في صحة الملازمة قد عرفت عدم صحة دعواها الا ان يراد بان الحكم الاجمالي الذي اشرنا اليه مع
ضم المقدمات العقلية والاستنتاج كاف في التبليغ قوله قال السيد ره في الذريعة على ان القبيح من حيث هو
ليس بمحظور بل بشرط ان يعلم الشارع للمكلف قبحه لو كان يجب ان يحكم على قبح بالحظر اقول ان اريد بالمحظور ما يذم على فعله
فالكلام صحيح لان ما يحكم بقبحه العقل يذم فاعله وان اريد ما يترتب عليه العقاب فيعرف حاله مما سبق لا الاثم

وذهب الفاضل الزركشي في شرح جمع الجوامع الى ان الحسن والقبح ذاتيان والوجوب والحرمة شرعيان وانه لا ملازمة بينهما فقال تنبيهات الاول ان المعتزلة
لا ينكرون ان الحاكم هو الشارع للاحكام انما يقولون ان العقل يدرك ان الحكم شرعي لاحكام الافعال يجب الظهور منضاجا ومفاسدها فانها
عندهم موديان الى العلم بالحكم الشرعي والحكم الشرعي تابع لهما لا عينهما فما كان حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحا منعه فصار عند المعتزلة حكمان احدهما
عقلي والاخر شرعي تابع له فبان انهم لا يقولون ان مجرد العقاب والثواب ليس بشرعي اصلا خلافا لما يوهمه عبارة المصنف وغيره [illegible]

ترتب العقاب على القبيح بمجرد حكم العقل بقبحه ولعله اراد الاثم وجعل التوحيد شاهدا عليه وسيجي تحقيقه
هذا الكلام في اخر المبحث الثالث **قوله** في اتيان الظلم في عرض القائل الى ان ما به تمييز الاشياء حسنه
وقبحه امور لازمة للاشياء لا تنفك عنها ولا تختلف باعتبار انه ليس حسن الشي وقبحه بمجرد امر الشارع ونهيه
بل الاشياء في نفسها على صفات مقتضية للحسن والقبح سواء كانت من الذاتيات او من لوازم الماهية او من
الامور الاعتبارية الواقعية او غيرها **قوله** من حيث الفطرة لعله اشارة الى ان حكم العقل بالحسن والقبح
فطري **قوله** من الوهن والتناقض لعله اشارة الى ان القائلين بالحسن والقبح يقولون بوجوب بعث الرسول لعلمهم
بكونه لطفا فيما يستقل فيه العقل ولا علم لا يستقل فيه والتكليف بدون اللطف قبيح عندهم فلو جاز الثواب
والعقاب فيما لا يستقل فيه العقل من غير توقف على الشرع لزم الا علم بكون بعث الرسول لطفا بالنسبة اليه
او حسن التكليف بدون اللطف والمفروض خلافهما **قوله** بل لو كان [illegible] يمكن ان [illegible] في هذه الاية التعذيب
ما قلناه في الاية الشريفة السابقة من ان [illegible] بالقياس السابق ليس عاقلا [illegible] الجواب **قوله** على ان
المحقق [illegible] التعريف الذي سبق في اول المبحث **قوله** وان الذي يلزم [illegible] انما
يلزم هذا لان النهي [illegible] للفعل والترك فيكون معنى الحديث ان كل فعل لم يرد الحكم النهي عنه فلا مانع منه
شرعا فلا يكون حراما وكل ترك لم يرد الحكم النهي عنه ولو في ضمن ايجاب الفعل فهو كذلك وان كانا قبيحين
في الواقع **قوله** الا ترى قدم في المقدمة الاولى التي مهدناها ما يعلم منه ما في هذه الدعوى ونقول هنا
توضيحا وتتميما ان اراد ان القبيح الذي حكم بقبحه العقل وادرك علته التامة قد حكم الشارع بعدم حرمته
فهذا قول بالخلف او ترك الحكم بقاعدة التحسين والتقبيح كما هو راي الاشعري وان اراد ان بعض ما حكم
بقبحه العقل لا يحكم بحرمته الشارع لان جهة الحكم لا يجعلها العقل بالقبح كما [illegible] لكن علة تامة للقبح فهذا
مسلم ولا نزاع فيه وكذا ان اراد بالقبيح [illegible] بالقبيح العقلي ما يشمل المكروه الشرعي لان القبيح الذي كلا [illegible]

ونقول انه حرام

١٨٧

[illegible]

١٨٨

ونقول ان الحرام في الشرع اكثر هو الذي لو ادرك العقل جميع ما فيه من الجهات المحسنة والمقبحة لذم فاعله [illegible]
في فعله وان كان المكروه الشرعي لا اثم [illegible] او فيه جهة حسن يجوز لاجلها فعله وان كان خلاف الاولى والاليق وما
ادرك بعض العقول جهة قبحه ولم يجد جهة حسنه حكم بعدم جواز فعله وحكم على الحرام ولتوضيح هذا الكلام
هو انا كثيرا ما نرى العقلاء يمدحون فاعل بعض المستحبات ويذمون تاركه ويمدحون تارك بعض المكروهات
ويذمون فاعله مثلا اذا احسن الغني الذي ليس في ذمته حق واجب الفقير بحضرة الصلحاء والعلماء [illegible]
[illegible] مع كون الفقير متمكنا من قوت السنة ولكن في عسر وضيق يمدحونه اشد المدح [illegible]
الاحسان يذمونه كذلك ويمدحون هذا الفقير لو لم يظهر حاله لاحد ويذمونه لو اظهره لكل من يلاقيه فاذا قلنا
الواجب العقلي ما يمدح فاعله ويذم تاركه صدق على بعض المكروه الشرعي انه حرام [illegible] كل واجب
عقلي واجب شرعيا الصدق الاول على المستحب دون الثاني وكذا القول في جانب الحرام العقلي لصدقه على المكروه
فدعوى الملازمة تكون حينئذ غير صحيحة والظاهر ان ذم العقلاء تارك المستحب ليس الا لعدم احاطة عقولهم بالجهة
المجوزة للترك ولو كانوا عالمين بها لما ذموه ولو [illegible] لكان في ذمتهم [illegible] من المذمة التي يذمون بها تارك
الواجب وكذا القول في الحرام والمكروه فعلى هذا [illegible] الواجب العقلي بما فيه جهة مقتضية لان يمدح فاعله
وفيه جهة مقتضية للذم لولاها الذم تاركه والحرام العقلي بما فيه جهة مقتضية لان يذم فاعله ويمدح تاركه
والمستحب [illegible] الرخصة في فعله والمكروه بما فيه جهة مقتضية لان يمدح تاركه وفيه [illegible] الرخصة
في فعله والمباح بما ليس فيه [illegible] جهة [illegible] خارج عن ذاته [illegible] على الجهة
في الفعل والترك بالنظر اليه ولو لاحظ عقل القدر المناسب من المدح والذم لفعل الواجب والحرام وفعل
المستحب والمكروه لجاز ان يعين هذا القدر ويعرف كلا منهما بما يخصه فيقول الواجب ما يمدح فاعله ويذم
كذا او كذا او يذم كذا وكذا وهكذا الى اخر الخمسة فعلى هذا لا يصح قولنا ان كثيرا من القبائح العقلية ليس بحرام

في الترجيح يعني بها الجهات العقلية وحينئذ ليس بواجب ولعل نظر المصنف اشارة الى انتفاء قوله قال السيد
لان الله تعالى لا بد ان يعلمنا الاشياء حاصله لا نسلم ان كل قبيح يقتضي ان يعاقب عليه وكلما كان الشيء مقتضيا
للعقاب يجب على الله ان يعلمنا به ولكن انه لم يعلمنا العقاب على امر فيه لم نضر بذلك فليس مقتضيا للعقاب
فلا يكون قبيحا فيكون مباحا وهو المط فالسيد ره يدعي ان كل قبيح عقلي قد يمحي عنه في الشرع واعلمنا انه
بالعقاب عليه وما ليس كذلك ليس بقبيح في الواقع فيكون معنى الحديث ان كل شيء لم يرد الحكم النهي فيه فهو مباح
في الواقع ويرد عليه منع الصغرى بل الذي يقتضيه القبيح من حيث هو قبيح هو البعد الذي عرفنا انه يرد
ربما سقط الشفاعة والعفو كما يسقط بها العقاب الذي يستوجبه المكلف بمخالفة التكليف الشرعي نعم هنا
نكتة هي ان هذا القول من السيد طاب ثراه يدل على انه اراد بين المقدمة في قوله ان المحظور هو الذي اعلم
المكلف او دل على ... من حال الدليل ... وان اعلام المكلف لازم ولا يكفي دلالة العقل على القبح اذ لو كان
كافيا لما كان الاعلام واجبا من الله تعالى الا ان يقول ان دلالة العقل ايضا اعلام منه تعالى فتدبر هذا الذي
ذكره المصنف حال ما يستقل بحكمه العقل واما ما لا يستقل بحكمه العقل فقال الشيخ الفاضل الجواد في شرح الزبدة
المسئلة الثانية من المسئلتين حكم الاشياء الغير الضرورية وتفصيل المقام انا نقول الاشياء اما ضرورية
لا يمكن البقاء والتعيش بدونها كالتنفس في الهواء ولا خلاف في كونها غير ممنوع منها قبل ورود الشرع
عند من لم يجوز التكليف بما لا يطاق واما غير ضرورية يمكن البقاء والتعيش بدونها وهي عند المعتزلة
قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة لانه ان اشتمل احد طرفيه على مفسدة فان
فعله فحرام او تركه فواجب والا فان اشتمل على مصلحة فان فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل
على مصلحة ايضا فمباح وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كالتنسم الورد واكل الفاكهة
مثلا فالحكم فيه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها فاكثر اصحابنا كالمفيد والسيد المرتضى والعلامة وغيرهم

والمعتزلة البصرية

والمعتزلة البصرية على انها على الاباحة وذهب بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية الى انها على الحظر وذهب الشيخ
المفيد من اصحابنا وابو بكر الصيرفي من العامة الى الوقف بمعنى انا نجزم ان هناك حكما ولم نعلم ما هو اباحة
او تحريم ولا خلاف بين هذه الفرق وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في
التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على محرم مقطوع ومن قال بالوقف انما كف لانه لا يامن من كونه
قادما على محظور قبيح وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها قبل ورود الشرع لنا على الاول انها منفعة خالية عن
امارة المفسدة العاجلة والاجلة والاذن في التصرف معلوم فكما عقلا فكانت حسنة اما انها منافع فظ
واما انها خالية عن المفسدة فلانه المفروض واما ان الاذن في التصرف معلوم عقلا فلانها لا مضرة في الانتفاع
بها على المالك واما انه وكان كذلك فهو حسن فلانا نعلم حسن الاستظلال تحت جدار الغير والنظر في
مرآته اذا خلا عن امارة المفسدة وكان غير مضر بالمالك لان العلم بالحسن دائر مع العلم بهذه الصفات في الاوصاف
وهي موجودة فيما نحن فيه فوجب الجزم بحسنها وانها مباحة وهذا معنى قولنا منافع بلا مفسدة فان قيل عدم
حصول العلم بمفاسدها لا يوجب خلوها عنها لاحتمال اشتمالها على مفاسد غير معلومة ولم لا يجوز ان يكون
احتمال المفاسد كافيا في كون الشيء قبيحا فلا يتم ما ذكرتم قلنا لو قبح الاقدام لاحتمال المفسدة لقبح الترك لاحتمال
المفسدة ايضا فيه فوجب الانفكاك عن كل واحد منهما المستلزم لتكليف ما لا يطاق وايضا العبرة في كون
الشيء قبيحا اشتماله على مفسدة مستندة الى امارة واما احتمال المفسدة الخالية عن الامارة فلا يعتد بها
الا ترى انه لم يذم من امتنع عن الجلوس تحت حائط محكم البنيان لا ميل فيه باحتمال سقوطه ويحكمون بان
تجويز المضرة في الفعل من غير امارة عليه ذلك ملحق بظن اصحاب السوداء والجنون ونحو ذلك وهذا دليل
على ان الشيء اذا كان خاليا عن كل امارات المفسدة لا قبح فيه عقلا واعترض القائلون بالحرمة بان
ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح عقلا والجواب انا لا نم كونه تصرفا بغير اذن المالك فان الاذن

في شئ معلوم حكمه لا بالعقل ولا باستقلال بحافظ القرينة ان الخبر قطعا الا في ذلك ايضا لكن لا كلام ان الشرع في
بيان الغير مطلقا لعموم انما هو فيما يتعرض له كذلك وهو هنا ساكت عن التعرض فلا يجزم ثم انه لا يكن يبقى شئ وهو ان
حكم المحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك
بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصيته وانما حكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان
يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنه ولا قبحه ابتداء وبمجرده مع قطع النظر عن شئ اخر
لا ينافي ذلك حكمه بحسنه عاما بالنظر الى الدليل الاتي ثم ان المقصود من عقد هذه المسألة هو ان يحصل للفقيه
قاعدة كلية ينضم اليها صغرى حاصلة من محصل لتنتج منهما حكم هذا الشئ فيه منفعة خالية عن المفسدة
مع اذن الشرع فيه وكل ما هو كذلك فهو حسن فهذا حسن فيما يدرك العقل حسنه من حيث الخصوصية
والظاهر من كلام بعضهم ان ما يدرك العقل حسنه وقبحه سواء كان بالضرورة او النظر داخل فيما يستقل به قولهم
ويمكن ان يجاب بحمل كلامهم على ما قلناه [illegible] ويمكن ان يقال ان مقصوده ان هو ان النزاع فيما لا يدرك
العقل حسنه او قبحه بالخصوص بدون [illegible] وبالاجمال [illegible] الاول هو ان نقول هذا
الشئ فيه النفع الخالص وكل ما كان فيه هذا النفع فهو حسن [illegible] والفرق بين القياسين [illegible]
وخصوصا [illegible] ولكن [illegible] ثم انه لا خلاف في قوة دليل القائل بالاباحة ولا في حسن الكف عقلا
لاحتمال المفسدة ولا في وجوبه عند قطعها واما فائدة هذا الخلاف للفقيه في الفروع فهي ان من حكم بالاباحة
قبل الشرع يحكم بالاباحة الشرعية بعده لانه يقول ان الاباحة لا يرتاب [illegible] والشارع احكم [illegible] الامر
فلا يريد ان يكون تابعا لان الغرض من بعثته هو وضع القوانين والاحكام [illegible] الاعلام [illegible] العقل
[illegible] ويمكن الاباحة [illegible] الاعلام [illegible] البيان [illegible]
يحكم بالحظر واما القائل بالتوقف [illegible] عدم [illegible] الا ان يكون لا [illegible] العقل كما يقول الاول

القسم الثاني استصحاب حال العقل اي الحالة السابقة وهي عدم شغل الذمة عند عدم الدليل او امارة عليه والتمسك به ان الذمة
لم تكن مشغولة بهذا الحكم في الزمان السابق او الحكم الاتي فلا تكون مشغولة بهذا الحكم في الزمان اللاحق او الحالة الاخرى

القسم الثاني من الادلة العقلية

او تحريمه لذلك كما يجري الامر وانا اعلم ان هذه الامور حكما ولكن لا اعلم بخصوصه فلا اعمل احدا من الوقوع
في المحظور المحتمل قيل هذا الاصل لا يتم على اصولنا لان بعث الرسل سابق على خلق الوعيد او على تقدير ان يجعل
النزاع بعد البعث فلما لم يجعل الشارع احكاما وبحيث العقل حسنه وقبحه كما تقدم لا يتم الحكم على الملائم
من جعل الاحكام لجميع الافعال الا في التعبدية في المتعبد ان بعضهم نقل الاقوال بعد البعث وورود الشرع
اقول وفي هذه المرتبة يتحقق النزاع بين علمائنا الاخباريين والمجتهدين فتدبر وتحرير محل النزاع على تقدير وقوعه
على النحو الذي يجري فيه الاول بعد البعث فالمشهور هو ان ما لم يصل الينا الحكم الخاص به من الشارع يحكم فيه القول
بالاباحة بمعنى عدم شغل الذمة نظرا الى ان الحكم بالاشتغال مع عدم العلم بالدليل تكليف بما لا يطاق ولما
بعض الايات والروايات الدالة على الاباحة كل ما لم يرد فيه نص والقول بالحظر نظرا الى ما قاله اصحاب الحظر من قبح
التصرف في ملك الغير بدون اذنه والى الاحاديث الدالة على وجوب الاجتناب عن الشبهة والتوقف عن الحكم بين المتعارض
الدالة على وجوب التوقف والاحتياط مع القول بوجوب الاجتناب الاكثر واتمام الجزم بالشارع على النحو الذي
حرره لان الخطر على مصلح بالحظر والتحريم في هذه المرتبة الذي صرح به اغار في قبل النزاع قبل ورود
الشرع واما بعد وروده وبعد القول بان لله في كل واقعة حكما معينا مضبوطا عند اهل الذكر عليهم السلام
فمن بين قائل بالاباحة وقائل بالتوقف ولا قائل بالحظر ويجي انشاء الله عن الحكم في نقل الاحاديث في تحكم هناك
فيما يجول الله وقوته تواليه القسم الثاني استصحاب حال العقل اه اقول ان محض الاستصحاب هو اثبات
الحكم المتحقق في الزمان الاول في الزمان الثاني لظن بقائه فيه ثم هذا الشئ قد يعلم تحققه بالعقل او بحكم العقل
من غير الدليل الشرعي وقد يعلم من الدليل الشرعي وهو قد يكون اجماعا وقد يكون غيره والشئ المعلوم المتحقق
قد يكون وجودا وقد يكون عدما وكل منهما اما وجود الحكم الشرعي او عدمه واما وجود متعلقه او عدمه وامثاله
هذه فترى الفقهاء حين البحث عن الاستصحاب تارة يجعلون موضوع المسألة استصحاب الحال من غير

استصحاب حال العقل

تفصيل ويقولون هل هو حجة ام لا وينقلون فيه الخلاف من العامة والخاصة كما فعله في المعالم والزبدة
وتارة يجعلون البحث عن استصحاب حال الاجماع في موضع الخلاف منفردا عن البحث عن استصحاب
حال الاجماع فيجعلون ما سوى الاول من الثاني وينقلون الخلاف من بعض في الاول والوفاق منه في
الثاني كما فعله العلامة في النهاية وبعضهم يفصل زيادة على ما ذكر منهم المحقق ره حيث ذكر في
المعتبر الاستصحاب وقسمه ثلثة اقسام الاول استصحاب النفي في الحكم الشرعي وسماه باستصحاب حال العقل وقال
وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما نقول الوتر ليس واجبا لان الاصل براءة الذمة وجعل منه استصحاب الاباحة
عند الاختلاف في الاقل والاكثر كما يقول بعض الاصحاب في عين الدابة نصف قيمتها ويقول الاخر ثمن ربع
قيمتها فيلتقي الوالد نظرا الى البراءة الاصلية والثاني عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه قال ومن هذا القسم
القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر الثالث استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء في اثناء الصلوة
ومنهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد قال ره قاعدة استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين
وقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان
وهو اربعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي حتى يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة
الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ وثالثها
استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال او
التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع وذكر من امثلة هذا
القسم المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة فلا ينتقض تيممه للاجماع على صحة صلوته قبل وجوده فيستصحب
حتى يثبت دليل يخرجه عن التمسك به وما ذكره من الاقسام ماخوذ من القواعد للشهيد الاول
كما ذكره المصنف ره وبتغيير اليسير المصنف ره كما ترى عبر عن قسمين من الادلة السبعة التي يذكرها

قول المحقق في الاستصحاب

قول الشهيد في الاستصحاب

وهذا انما يصح اذا لم يتجدد ما يوجب شغل الذمة في الزمان الثاني ووجه حجيته ح ظ اذ التكليف بالشيء مع عدم الاعلام به تكليف
الغافل وتكليف بما لا يطاق ويدل عليه الاخبار ايضا كما سيجيء مع ما فيه

في هذا المقصد بالاستصحاب الاول هذا القسم والثاني القسم السادس وانت بعد التامل ينكشف عليك
ان الاولى ان يجعل استصحاب الحال اصلا ويبحث عن حجيته وعدمها ثم يقسم باعتبار قسمة الحال المستصحبة
والدليل الدال على وجودها في الزمان الاول الى اقسام فان كانت عدم شغل الذمة كان استصحاب
البراءة الاصلية ولما كان الدليل على تحقق هذا العدم في الزمان الاول هو العقل جاز التعبير عنه باستصحاب
حال العقل فيصح قول المحقق ره وهو التمسك بالبراءة هو التمسك باستصحاب البراءة واما التمسك
بما نقله فيجيء مع ما فيه واطلاق هذا الاستصحاب على الاطلاق في على النحو الذي قرره المصنف ره
واما في خصوص مادة الاقل والاكثر فهو ان البراءة الاصلية تدل على عدم وجوب شيء مثلا فوق ذلك
العمل بها في الاقل للاجماع فيبقى الباقي على ما كان وان كانت عدم الحكم الشرعي كان قسما اخر وبيانه
ان يبقى هذا الحكم مثل الوجوب والحظر مثلا كان معدوما ازلا فيستصحب والتمسك بهذين القسمين
لا يجوز الا بعد البحث والاجتهاد في طلب الادلة قال العلامة ره في النهاية ولا يجوز للمجتهد
التمسك بالاستصحاب بحكم الاصل الا مع البحث والاجتهاد في طلب الادلة المعتبرة فاذا لم يجد
حل له الحكم بالاستصحاب وقبل البحث لا يجوز له انتهى كلامه ره فيذكر اسره واما عدم وجدان الدليل
على الحكم فهو دليل مستقل على نفي الحكم في الواقع وسيافقه سيجيء انشاء الله تعالى وانت بعد الاحاطة بما
قلناه ظهر لك ان في عبارة المصنف مسامحة وان كانت الحالة المستصحبة غير هذين سواء كانت وجوده
او عدمه فلك تسمية كل قسم باسم وان كان الدليل الدال على وجود الامر الثابت في الزمان الاول
الاجماع فهو الذي سماه باستصحاب حال الاجماع وانما افرده العلامة ره لان الغزالي مع قوله بحجية
الاستصحاب لا يقول بحجية هذا القسم وسينقل كلامه انشاء الله تعالى وان كان غيره فهو الذي عبر عنه
الشهيد ره باستصحاب ما ثبت شرعا قوله ره وهذا انما يصح اذا لم يتجدد ما قد عرفت ان التمسك

اصالة النفي وهو البراءة الاصلية قال المحقق الحلي ره اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه
ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه

الثالث من الادلة العقلية في اصل البراءة

بهذا القسم لا يجوز الا بعد البحث والفحص وعدم وجدان ما يوجب شغل الذمة وعلى هذا ينتظم دليل تام على
عدم شغل الذمة وبراءتها في الآن من غير احتياج الى توسيط الاستصحاب كما اشير اليه انفا اذ قد عرفنا الكلام
في القسم الثالث فيكون التوسيط لغوا مستدركا هو لمرة القسم الثالث اصالة النفي اه اقول صريح كلام
المص ره وكلام المحقق ره كون اصالة النفي وهي البراءة الاصلية دليلا على نفي مع ان ما ذكره في بيانه وهو
المناسب لطريقة العامة يدل على نفي الحكم الشرعي الواقعي في نفسه لا على اثبات شيء ما يرادونه واما الخاصة
فالمناسب لطريقتهم اثبات خلو الذمة وعدم التكليف وهم انما يستدلون في هذا المقام على ثبوتهما
بدليل يناسب قواعدهم فهو انهم ليس استدلالا بالبراءة اللهم الا ان يجعلوا الامر المستدل عليه
عدم الباس في الفعل والترك وهو الاباحة العقلية فيصير حاصل الكلام الاستدلال على استمرار
خلو الذمة ثم الاستدلال به على الاباحة بهذا المعنى بضميمة فرض كون الفعل او الترك خاليا عن
المفسدة على ان هذا الاستدلال فيه استدراك انهم وتوضيح هذا الاجمال بتبيان الدليلين المطابقين
على مطلبيهما اما دليل الخاصة فهو ان وجوب شيء علينا او عدمه من حيث استنادهما الى ايجاب
الشارع وخبره بقوله اوجبت عليكم او ما اوجبت مثلا امران حادثان يحتاجان الى دلالة شرعية وكذا
الحرمة وباقي الاحكام واما عدمهما من حيث استناده الى عدم حكم من الشارع فهو امر ازلي مستغن
عن علة الازلية وهي عدم الشيء ومتحقق لحمل متى الواقع واستمراره يقيني الى ان يعلم الحكم الشرعي
اذا عرفت هذا فنقول بعد بعثة الرسول صلعم وغيبة الحجة اذا تفحصنا الادلة ولم نجد دليلا
شرعيا على وجوب شيء ولا على عدمه علينا من حيث استنادها الى الحكم الشرعي نقطع بعدم الوجوب
وبراءة ذمتنا الان لاستحالة التكليف بلا سبيل للعلم اليه فينتظم قياس هكذا هذا الحكم لم اجد
عليه دليلا شرعيا نفيا واثباتا وكل ما هو كذلك فذمتي غير مشغولة به الان اما الصغرى فقطعية

دليل الخاصة في اصالة البراءة

195

وجدانية بعد [illegible]

99

ولا يتم هذا الدليل الا بعد مقدمتين الاولى ان لا دلالة عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها والثانية
ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به
وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للعلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الدلائل
لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها ولكن بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى كلامه ره

كلام المحقق في الاصول ولا يخفى ان بيان هذه المقدمة مما لا سبيل اليه الا [illegible]

وجدانية بعد الفحص وعدم العثور واما الكبرى فللاستحالة المذكورة ثم نقول كلما لم تثبت الذمة مشغولة
به شرعا نفيا واثباتا وكل ما هو كذلك فهو غير مشغول به فان كان منفعة خالية عن المفسدة فهو مباح عقلا
لما تقدم في القسم الاول من الادلة العقلية وانت تعلم انه يمكن ان نقول اولا ان كل ما لا نص فيه فان
كان فيه منفعة خالصة فهو مباح من غير تجشم توسط الدليل المذكور وثانيا اعلم ان الاخباريين كما
يقولون بصغرى القياس الاول اذا اريد بالدليل ما هو اعم من العام والخاص بما عرفت من ورود النصوص
في حكم ما لا نص فيه وعلى تقدير ارادة الدليل الخاص يمنعون الكبرى واما دليل العامة فيحتاج بعد هذا
قوله ولا يتم هذا الدليل الا اه اقول المقدمة الاولى تحتاج الى مقدمتين الاولى ان الدلائل الشرعية منحصرة
في كذا وكذا والثانية انه لا دلالة لشيء منها على الحكم واما المقدمة الثانية فحاصلها ان هذا الحكم
لو كان ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل اذ لو لم يكن كذلك فاما ان لا يكون عليه دلالة او يكون ولكن من
غير هذه الادلة والاول باطل لاستلزامه التكليف بما لا يطاق والثاني باطل لما بينا في المقدمة الاولى فظهر
ان المقدمة الثانية لا تحتاج بيانها الى امر خارج عن المقدمة الاولى الا بطلان الاحتمال المذكور وهو ثابت
مسلم واما المقدمة الاولى فيحتاج بيانها الى امور كثيرة فالمقدمتان مختلفتان في الاحتياج الى البيان وكلام
المحقق يوهم اتحادهما في تفصيلها واجمالها وهو انه يدل على نفي الحكم الواقعي عند العامة وهو انه لو كان هذا
الحكم ثابتا في الواقع لدل عليه الكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل من القياس وغيره ما اناطوا به
الحكم مثلا لما تقدم من ان ثبوت الحكم الشرعي يحتاج الى بيان من الشارع وهو لا بد له من دليل
والا لزم التكليف بلا سبيل الى العلم به والدليل منحصر في الامور المذكورة واما بطلان التالي فلضبط طرق
دلالة تلك الادلة ووجدان عدم دلالتها وهذا الدليل لا يتم الا ببيان حصر الادلة فيما ذكر ثم حصر
الكتاب ثم حصر السنة في الاحاديث المضبوطة في الكتب المشهورة ثم حصر الادلة العقلية ثم

دليل العامة في اصالة البراءة

196

طريق الدلالة فما يعلم هذا المستدل والعامة يمكنهم بيان هذه الامور على وفق قواعدهم اما حصر الادلة
فبالاجماع وكذا كون الكتاب محصورا في هذا المتلو واما حصر السنة فلما يستفيض الينا المصدر بل من ان النبي صلى الله عليه وسلم
اظهر كلما جاء به عند الصحابة ونقلها التابعون ومن بعدهم حتى ضبط في الكتب واما حصر ادلة
العقل الثقة واما حصر طرق الدلالة فلان الخطاب بما لا يفهم المخاطب لا يجوز فلا بد من فهم
الصحابة والذين من بعدهم فهموا من جهة علمهم بما يتوقف عليه الفهم ويمكن توجيه كلام المحقق ره
بان غرضه ان البراءة الاصلية لها مدخل في اثبات نفي الحكم الشرعي او عدم اشتغال الذمة لا انها دليل
منفرد مستقل لحدوث المطلبين بيانه ان المدعي اذا ادعى ثبوت حكم شرعي واشتغال الذمة به جاز للخصم
ان يقول هذا الحكم ليس ثابتا او الذمة ليست مشغولة به لان عدم الاحكام الشرعية في نفسها
او عدم اشتغال الذمة بها اصل متحقق في الواقع لا يحتاج الى دليل وانما المحتاج اليه الحكم الشرعي
وشغل الذمة فلو كان الحكم ثابتا او الذمة مشغولة به لوجب ان يكون عليه دليل وصل الى المكلف
اذ لو لم يكن هناك دليل اصلا مع وجود الحكم وشغل الذمة لزم التكليف بما لا يطاق وهو محال لكنه
ليس عليه دليل لما مر من حصر الادلة في الواقع وعدم دلالة واحد منها عليه او لعدم وجدان المكلف
وعدم ظفره عليه بعد الفحص والتفحص بعض الاصحاب حيث قال والثاني البراءة الاصلية ويقال لها
اصالة النفي وهو غير استصحاب النفي عند المحققين وان لم يفرق بينهما بعضهم فقد قال بحجيتها جميع
العامة والمتاخرين من الخاصة حتى ان المحقق الحلي صرح في اصوله باطباق العلماء على انه مع عدم
الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولكن قد رجع عن جواز التمسك
بها في غير ما يعم به البلوى على ما يظهر من اول كتاب المعتبر ووجه الفرق بين ما يعم به البلوى و
غيره ههنا ان الغالب فيه انه لو كان له حكم نقل الينا واشتهر فنقطع من عدم وجدان الحكم فيه

بعدم الحكم

و اما الاول وهو عدم السبيل الى البيان فيما لا يعم به البلوى فلان جل احكام حضر الشيعه بل كلها مستلقاة من الائمة الطاهرين عليهم السلام ٢٠٠

بعدم الحكم بخلاف ما لم يعم به البلوى ولا يخفى انه يرجع في هذا الاصل الى اصل اخر مشهور بل متفق عليه
بينهم وهو ان عدم المدرك الشرعي عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم وللمحقق الحلي في اصوله كلام
مشتمل لما هو المقصود في هذا المقام ثم نقل عبارة المحقق كما نقلها المصنف ره ثم قال بعد كلام وقد مرت الاشارة
الى انها ليست مظنة الحكم اصلا نعم غاية الامر ان يحصل منها اعتقاد لزوم العمل على طبقه وليس هذا ظنا
بان الحكم الواقعي انما هو العدم ولو فرض حصول ظن في هذه الصورة بنفي الحكم فقد مرت الاشارة الى انه
بعد الامعان يظهر انه ليس منها بل هو بسبب امر اخر كالتتبع وعدم الوجدان وهو اصل اخر عندهم
عند ان عدم مدرك شرعي لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم في الواقع وهكذا
عند المحقق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طرات فيه حالة لم نعلم شمول الحكم الاول
لها والحاصل ان هذه الاصالة وما على حالها ليست امارة في نفسها الشيء قوله ره واما الاول
وهو عدم السبيل الى البيان اه اقول هذان القسمان مشتركان في امرين احدهما ان حكمهما الواقعي
قد خفي عن النبي صلى الله عليه وسلم او الحجج عليهم السلام وثانيهما انه لم يصل الينا حكمهما الان الكلام على هذا التقدير ومقتضى
الاول ان لا يكون عدم الوجدان دليلا على العدم ومقتضى الثاني عدم التكليف وجواز العمل
والقسم الاول يختص بانه يحتمل احتمالا راجحا ان يكون حكمه قد خفي من الحجج عليهم السلام ولكن لم يضبط
لندرة الاحتياج اليه او ضبط في اصل او اصلين وضاع سواء كان حكمه الاباحة التي هي الموافقة
للبراءة الاصلية في المقتضى او كان غيرها من باقي الاحكام والثاني يختص بان الراجح فيه ان حكمه في
الشرع هو الاباحة اذ لو كان غيرها لاقتضت العادة ان يعلم الحجة به او يسأل اصحابه عنه
لاهتمامهم بالتعليم واهتمامهم بالاستعلام عما يحتاجون اليه كثيرا ولو علمهم او استعلموه
لكان يصل الينا بمقتضى العادة ولما لم يصل علمنا عدم التعليم والسؤال وهو يدل على ان حكمه

...الظاهر انهم لم يتمكنوا من اظهار جميع الاحكام وما اظهروه لم يتمكنوا من اظهاره على ما هو عليه في نفس الامر للتقية على انفسهم وعلى شيعتهم من الحكام الظلمة والحسدة والكفرة ثم بعد انهم عند المخالفين القائلين بان النبي صلعم اظهر كل ما جاء به عند اصحابه

١٨٠٩١

موافق لمقتضى البراءة فعدم وجدان الدليل في الاول لا يحصل منه الظن بان حكم الشرعي الاباحة وفي الثاني يحصل منه الظن ان الاباحة وهذا سكت المعصوم ع وسكت اخباره عن السؤال الاتحاد مقتضاه مع البراءة الاصلية واتضح من هذا البيان انه لا سبيل الا بيان المقدمتين في كلا القسمين وبيان الاباحة الشرعية في القسم الثاني على ما سيظهر من كلام المصنف ره وعما قررناه وحررناه ولا ارتباط له بالمقدمتين المذكورتين بل هو موقوف على حصر الادلة او الاصلية وبيان عدم دلالتها على حكم هذا الامر ثم الحكم عليه بالاباحة الشرعية نظرا الحكم العادة كما قلناه مفصلا ثم بعد هذا نطالب من يحكم بالاباحة الشرعية لاجل حصول الظن له بها من هذا الدليل باقامة الدليل على جواز التعويل على هذا الظن ومن اين له ومتى يكون واما العامة فيمكنهم عند عدم الوجدان الحكم على عدم الحكم الشرعي كما قرره المصنف ره واوضحناه قوله ره والظاهر انهم لم يتمكنوا اه عدم تمكن كل واحد منهم عليهم عن اظهار الكل لكل من اصحابه مسلم واما عدم تمكن الجميع عن اظهار الجميع للجميع في مجموع مدة تزيد على ثلثمائة سنة فغير مسلم فان قلت لنا ان بعض الاحكام بقي لا كن عليه قلت ضياع كثير من كثير من مشاهير اصحابهم بالاسباب المختلفة واضح عند المتتبع وقد يتركب ابن ابي عمير مشهورة قوله ره وما اظهروه اه ان اراد عدم تمكن الجميع عما في نفس الامر فممنوع وان اراد اختلاط الواقع بما صدر للتقية او غيرها فمسلم قوله ره ثم هذا قد يرد بتقريب الدليل على مذاق هؤلاء قوله ره الظاهر اه سبحان الله ما اعجب ما يقول هؤلاء المتظاهرون ان النبي صلعم جميع ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيامة في هذا الكوفة وما يقيسه كما يعلمه الصحابة ... فلم يتكلم بعضهم القياس ... ان ... ولا الخ على ... في القياس ينفى تواتره وان لم يظهره صلعم هذا المجمل او ... هو ... من العلماء كيف يسوغ

[illegible]

ان يقول الله

وتوفرت الدواعي على اخذه ونشره ولم يقع بعده صلعم فتنة اوجبت اخفاء بعضه ويجوز خلو بعض الوقايع عن الحكم الشرعي في اذا تتبع المفتش ولم يجد دليلا على ذلك علم انتفاء الحكم الشرعي فيها في نفس الامر وهذا عندنا باطل لان النبي صلعم اودع كل ما جاء به عند عترته الطاهرين صلوات الله عليهم حتى ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيامة ولم يخل واقعة عن حكم حتى ارش الخدش كما نطق به النصوص وامر الناس بسؤالهم

ان يقول الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم مع انه قد تم بقياس هذا واستحسانه قوله ره وتوفرت الدواعي اه ان كان الامر كما تظنون وليس كما تظنون فالاحاديث لم تصر متواترة ولو بالمعنى قوله ره ولم يقع بعده صلعم فتنة اه اللهم انت المستعان واليك المشتكى اي فتنة اعظم من التشاجر في الخلافة حتى استخلفوا معوية وسبوا من هو مع الحق والحق معه ووضعوا الاحاديث على وفق اهوائهم الظلمية فالمانع ح من اخفاء ما يخالف هواهم ومن ذا الذي لا يتحرج عن الكذب والافتراء على الله ورسوله صلعم ويتحرج عن اخفاء ما بلغه عنهما هذا حال من حدث منهم الفتنة واما من وقعت عليهم من خاصته فهم من الاسر والقتل ما مضت مائة بل الف بعدها اولهم مع مصيبة عظمى وبلية كبرى كفرسي رهان وها نحن فيما مضى الى يومنا من سنة احدى واربعين بعد المائة والالف فكم من مؤمن مقتول وصبي ماسور ومال منهوب وفرج مغصوب وكتب محرقة وقلوب محترقة فاكشف اللهم هذه الغمة عن هذه الامة وانصر هذه العصابة المستضعفة وقرب فرج وليك ع قوله ره ثم يعلم انه قد ورد ما يدل عليه قوله ره كل شيء مطلق اقول الحكم بان ما لا نعلم حكمه الشرعي الواقعي فذمتنا غير مشغولة بما في نفس الامر من حكم امر لا يحتاج بيانه عند من يقول باستحالة تكليف ما لا يطاق الى دليل اخر وذكر الاحاديث للتأييد والمناقشة في دلالتها لا ينبغي من المحصلين نعم قد قيل بجواز تكليف ما لا يطاق اذا كان بسببه المكلف ولا يهمنا الآن الكلام فيه فالذي يليق المنازعة فيه هو انه بعد ورود الشرع وحكمه على جميع الاشياء بالحل والحرمة اصدر منه حكم عام لم يصل الينا حكمه بخصوصه اولا وهذا الحكم العام هو الاباحة او التحريم او التوقف وقد اشرنا سابقا الى هذا وتصير المسألة على هذا فرعية اذ الغرض ح اثبات حكم لبعض افعال المكلفين فنقول ذهب مشاهير علمائنا الى الاباحة ولا ينافيه تصريحهم باولوية الترك ان

[illegible]

وفي باب الاستعاذة من كتاب التوحيد في الصحيح عن حريز عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلعم رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة وهذا الحديث مذكور في اواخر من لا يحضره الفقيه ايضا ولا يخفى ان

يحتمل قريبا من قبيل ما لا يعلمون

لم يعارضها امر اخر واستدلوا عليها باموره منها هذا الحديث وجه الدلالة ظاهر وان هذا الحديث سواء كان خبرا او انشاء كما اسلفناه يدل على الاباحة الشرعية اما الانشاء فظ واما الاخبار فلان اخبار المعصوم بان ما لم يصل اليكم النهي عنه فذمتكم غير مشغولة بلزوم التزك لحكم حكم الانشاء الاباحة والقول بانه مخصوص بالخطابات الشرعية بمعنى ابقاء العام على عمومه والمطلق على اطلاقه الى ظهور المخصص والمقيد او حمله على ما قبل اكمال الشريعة او انه مخصوص بمن لم يبلغه احاديث النهي عن الشبهة ولا احاديث الاحتياط او حمله على ما لا يحتمل التحريم بل يحتمل الوجوب والاباحة او انه مخصوص بما يعم به البلوى للظن بانه لو لم يكن مباحا لنقل حكمه او حمله على التقية او القول بانه لا مصداق له لورود النهي عما لا نص فيه في احاديث التوقف او القول بان المراد منه ما لا يعلم كونه فرد النوع معلوم الحلية او النوع معلوم الحرمة كاللحم الدائر بين الميتة والمذكى وما شابه هذه فانه كله خلاف الظاهر لا يجوز الا لضرورة وغاية ما يتصور دلالة احاديث التوقف والاحتياط على وجوب الحظر عما لم يرد فيه نص وسينقل المصنف ره تلك الاحاديث ويتكلم فيها **قوله** ره قال رسول الله صلعم رفع الخ دلالة هذا الحديث على رفع المؤاخذة الاخروية عن الجاهل بالوجوب او تركه وبالحرمة لو فعله ظاهرة وهذا معنى الاباحة الشرعية وغاية ما يمكن ان يقال هو ان الواقف باحاديث التوقف والاحتياط قد علم وجوب اجتناب ما يحتمل الحرمة واما جواز ترك ما يحتمل الوجوب فهو ثابت الا اذا علم اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين فردين كالقصر والتمام والظهر والجمعة ويستثنى من ذلك ما لو وجب وطي الزوجة واشتبهت بالاجنبية او وجب قتل شخص واشتبه بالاخر للقطع بتحريم وطي الاجنبية مع الاشتباه وعدمه وكذا قتل المسلم واما تحريم الجمع بين العبادتين فانه مخصوص بغير صورة الاشتباه ولذا ورد النص بعبادتين

ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وهذه الرواية في الكافي في باب حجج الله على خلقه ... عن حفص بن غياث القاضي قال قال ابو عبد الله ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وفي النوادر من المعيشة من الكافي بسنده عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وبمعناه رواية اخرى عنه ع ايضا

والكون في صورة اشتباه القبلة والفائتة والثوبين هذا ويجيء انشاء الله الكلام في تلك الاحاديث **قوله** ره ما حجب الله علمه الخ اقول لا معنى لوضع نفس الشيء المحجوب بل المراد وضع التكليف او المؤاخذة وهما وجوديان ويتعلقان بالواجب والحرام فعلا وتركا وتركا وفعلا فظهر ما في قول بعض الافاضل ان هذا الحديث ظاهر في الاختصاص بما يحتمل الوجوب خاصة دون التحريم بقرينة الوضع اذ لا معنى لوضع التحريم فالمعنى ما حجب الله علم وجوبه فهو ساقط عن المكلفين وهذا الانزاع فيه انتهى ويحتمل ان يراد بما حجب الامور الغامضة التي لا تصل عقولنا اليها كاسرار القدر ومعنى وضعها سقوط التكليف بتعقلها والتفكر فيها والاظهر التعميم او التخصيص بالافعال التي لم يعلم احكامها الشرعية **قوله** ره قال ابو عبد الله ع من عمل بما علم الخ لا ريب ان فعل ما يعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم حرمته او كراهته فقد عمل بما علم ومتى عمل كذلك كفاه الله مؤنة تكليف ما لا يعلم واغناه عن تحمل مشقته فيدل على عدم التكليف بالنسبة الى ما لا يعلم فعلا وكفا فلا ظهور للحديث في الواجب او فيه وفي المستحب ومن حمل البعيد ان يحمل على عدم وجوب الحكم فيما لا يعلم حكمه وان الواجب التوقف والاحتياط واما ان احاديث التوقف والاحتياط لم يبقيا شيئا محجوبا فسيجيء الكلام فيه انشاء الله تع **قوله** ره قال كل شيء الخ اقول الموصوف بالذات بالحكم الشرعي من الحل والحرمة هو بعض الافعال الاختيارية الذي ليس مما ينضبط الانسان اليه في بقائه وقد يوصف بعض الاعيان بالحل والحرمة والمراد حل الفعل المتعلق به وحرمته ولما كان هذا البعض مشتملا على سبب حل الفعل او حرمته يقال له حلال او حرام فالحيوان والنبات والجماد كلها اذا كان متعلقا لفعل الانسان يكون من الامور التي فيها الحلال والحرام واما ما ليس متعلقا لفعله فليس كذلك وقد يكون نفس الفعل او الترك متصفا بالحكم الشرعي من غير مدخلية متعلقه مثلا يقال للاكل على التخمة انه حرام

ولا يلاحظ فيه حال الماكول فربما كان حلالا ولا ياكل مع الرغبة وصحة البدن انه حلال من غير ملاحظة حفظ
حال المتعلق وربما كان واجبا عند توقف قيام البدن عليه مع حرمة الماكول كاكل الميتة للمضطر
ثم ان بعضا من هذا البعض من الافعال ان لم يرد لحكمه نص لا بلفظ خاص ولا بلفظ عام علم كونه
فردا لما يصدق عليه انه من جملة الاشياء التي ينقسم الى الحلال والحرام سواء كان متعلقه مندرجا
تحت جنس له نوعان او نوع له صنفان وعلم من النص حلية احد النوعين او الصنفين وحرمة
الاخر ام لا فالاول كاكل اللحم المشترى من سوق المسلمين مثلا والثاني كاستعمال الحشيشة
التي اشتهرت في هذه الازمنة مثلا لان الشارع جعل اكل اللحم المذكى حلالا وجعل اكل
الميتة حراما وليس لنا نص في حكم اللحم الذي اشتريناه وهو يحتمل ان يكون فردا من الصنف المذكى كما يحتمل
ان يكون من الصنف الاخر واما الحشيشة فلم نظفر بنص يدل على الحل والحرمة في نوعين او صنفين
يحتمل كونها من الصنف الاخر فرد الواحد منهما حتى ينقسم استعمالها من جهة متعلقه الى الحلال او
الحرام ولا ريب في انه يصدق على كل من القسمين انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان
نجعله مقسما للحكمين فنقول هذا الشيء اما حلال او اما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون بعض انواعها
او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتراك القسمين انما هو في ان الحكم الشرعي المتعلق بهما غير معلوم
ويفترقان في ان الاول حكم متعلقه معلوم بخلاف الثاني فلو سألنا عن هذا اللحم المشترى المتردد
بين الميتة والمذكى اهو حلال او حرام لقلنا لا نص فيه ولا نعلم حكمه بخصوصه ولكنه ان كان من
المذكى فحلال وان كان من الميتة فحرام بالنص الوارد فيهما ولو سألنا عن الحشيشة لقلنا مثل الاول
من غير عقد القضية الشرطية والعقل لا يرجح اباحة القسم الاول وحرمة الثاني او التوقف فيه
بل لو فرضنا حصر اللحوم مع القطع بان فيها ميتة واكلنا الجميع لجزمنا باكل الحرام ولو فرضنا

استعمال الجميع

معنى كل شيء فيه حلال وحرام

استعمال الجميع او زاد تناول الحشيشة لجزمنا بفعل محرم اذا عرفت هذه المقدمات فنقول قد ورد مضمون
هذا الحديث او قريب منه بالفاظ متقاربة كقوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم الحرام فتدعه من
قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك يكون عندك ولعله
حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها
على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم لك البينة فقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام يحتمل احد
معان ثلثة الاول ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق
به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم نعلم الحكم الخاص به من الحل او الحرمة فهو لك حلال
فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف
وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز
بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان
يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في
ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا الثاني ان كل شيء فيه حلال وحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين
وتحكم عليه بتحققهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال الثالث ان كل شيء تعلم له
نوعين او صنفين نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك اندراج فرد
فلا تدري من اي النوعين او الصنفين هو فهو لك حلال فيكون معنى قوله ع فيه حلال وحرام انه ينقسم
اليهما ويمكن ان يكون المراد بالشيء الجزئي المعين وح يكون المعنى انه يحتمل الحل والحرمة للاشتباه
في كونه فردا للحلال او الحرام مع العلم بهما لنص الشارع عليهما وحاصل المعنيين امر واحد والمعنى الثاني
اخص من الاولين والثاني مرجعه الى الاول وهو الذي ينفع القائلين بالاباحة والثالث هو الذي

حمل القائل بوجوب التوقف والاحتياط هذه الاحاديث عليه قال الشيخ المحقق المدقق محمد الحر العاملي قدس سره
بعد نقله لتلك الاحاديث في الفصول المهمة في اصول الائمة عليهم السلام في باب انه اذا اشتبهت افراد
حلال من نوع بافراد الحرام منه فالجميع حلال حتى تعلم الحرام منه بعينه فيجب اجتنابه اقول الاحاديث
فيه كثيرة ولا ينافي ما مر من وجوب التوقف والاحتياط في نفس الحكم الشرعي عند عدم العلم به لان هذه
الاحاديث مخصوصة بموضوعات الاحكام كما هو ظاهر من الامثلة وذكر البينة وغير ذلك وتلك الاحاديث
مخصوصة بنفس الحكم الشرعي الا ترى الى قولهم عليهم السلام هنا كل شيء فيه حلال وحرام فعلم ان المفروض
نوع ينقسم الى حلال وحرام وافراده مشتبهة والا ترى الى قولهم عليهم السلام هناك حلال بين وحرام بين
وشبهات بين ذلك فلو كان موضوعات الاحكام وافرادها مرادة لم يكن الحلال البين موجودا ولا
الحرام البين موجود لاختلاط افراد الحلال بالحرام واشتباههما بها من زمان آدم عليه السلام الى الآن ويلزم
من ذلك اعظم تكليف ما لا يطاق لعدم امكان اجتناب الجميع والاحاديث في المقامين دالة على
ما قلناه دلالة واضحة وقال ره في الفوائد الطوسية فائدة سئل بعض الفضلاء عن الشبهة
التي يجب اجتنابها كيف خصصتموها بالشبهة في نفس الحكم الشرعي دون طريق الحكم الشرعي وما حدها
وما الدليل على التقسيم وعلى هذا يكون شرب التتن داخلا في القسم الثاني الجواب حد الشبهة في
نفس الحكم الشرعي ما اشتبه حكمه الشرعي اعني الاباحة والتحريم كمن شك في ان اكل الميتة حلال
او حرام وحد الشبهة في موضوع الحكم الشرعي مع كون محموله معلوما كما في اشتباه اللحم الذي يشترى
من السوق انه مذكى او ميتة مع العلم بان الميتة حرام والمذكى حلال وهذا التقسيم يستفاد من
احاديث الائمة عليهم السلام ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الاحاديث ويأتي جملة منها ويبقى قسم آخر
متردد بين القسمين وهو الافراد التي ليست ظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها

وحد الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه

بسبب شيء من الامور

بسبب شيء من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها بسبب امر ذاتي اعني اشتباه صنفها
في نفسها كبعض افراد الغناء الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبهت انواعه في افراد يسيرة وبعض افراد
الخبائث الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبهت بعض افراده حتى اختلف العقلاء فيها ومنه شرب
التتن وهذا النوع يظهر من الاحاديث دخوله في الشبهات التي ورد الامر باجتنابها وهذه التفاصيل
يستفاد من مجموع الاحاديث ونذكر ما يدل على ذلك وجوها منها قولهم عليهم السلام كل شيء فيه حلال وحرام الوجه الاول
فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فقد عرفه وهذا واشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم
الشرعي فان اللحم الذي فيه حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة قد اشتبهت افراده في السوق ونحوه
وكالخبز الذي هو ملك لبايعه او سرقة مغصوبة من مالكه وكذلك سائر الاشياء داخلة تحت هذه
القاعدة الشرعية المنصوصة فاذا حصل الشك في تحريم الميتة مثلا لا يصدق عليها ان فيها حلالا
وحراما ومنها قولهم عليهم السلام حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك وهذا انما ينطبق على الشبهة في الثاني
نفس الحكم الشرعي والا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين موجودا لوجود الاختلاط والاشتباه
في النوعين من زمان آدم عليه السلام الى الآن بحيث لا يوجد حلال بين ولا حرام بين ولا يعلم احدهما
من الآخر الا علام الغيوب وهذا ظاهر واضح ومنها انه قد ورد الامر البليغ باجتناب ما يحتمل الثالث
التحريم والاباحة بسبب تعارض الادلة او عدم النص ونحوها وذلك واضح الدلالة على اشتباه
نفس الحكم الشرعي ومنها انه قد ورد النهي عن اجتناب كثير من افراد الشبهات في طريق الحكم الشرعي الرابع
كقولهم عليهم السلام في اللحم والجبن ونحوهما اشتر من اسواق المسلمين وكل ولا تسأل عنه ونحو ذلك
ومنها ان ما ورد في وجوب اجتناب الشبهات ظاهر العموم والاطلاق شامل لاشتباه نفس الحكم الخامس
الشرعي وللافراد الغير الظاهرة الفردية وغير ذلك خرج منه الشبهات في طريق الحكم الشرعي بالاحاديث

الى ما اشرنا اليها والوجوه التي يؤيد بها في الباقية ليس لمخصص صريح ومنها ان ذلك وجه للجمع بين الاخبار
لا يكاد يوجد وجه اقرب منه ومنها ان نفس الحكم الشرعي يجب سؤال النبي صلعم والامام عم عنه وكذا
الافراد التي ليست بظاهرة الفردية وقد سئل الائمة عليهم السلام عن ذلك فاجابوا وطريق الحكم الشرعي
لا يجب سؤال الائمة عليهم السلام عنه ولا كانوا يسألون عنه وهو واضح بل علمهم بجميع افراده غير معلوم او
معلوم العدم لكونه من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وان كانوا يعلمون ما يحتاجون اليه واذا شاؤوا ان
يعلموا شيئا علموه ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم الشرعي امر ممكن مقدور لان الانواع
قليلة لكثرة الانواع التي ورد النص باباحتها والانواع التي ورد النص بتحريمها وجميع الانواع
التي يعم بها البلوى منصوصة وكلما كان في زمان الائمة عليهم السلام متداولا ولم يرد النهي عنه فتقريرهم
فيه كاف واما الشبهة في طريق الحكم الشرعي فاجتنابها غير ممكن لما اشرنا اليه سابقا وعدم وجود
الحلال البين فيها وتكليف ما لا يطاق باطل عقلا ونقلا ووجوب اجتناب كل ما زاد على قدر الضرورة
حرج عظيم وعسر شديد وهو منفي لاستلزامه وجوب الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة
وترك جميع الانتفاعات لانها تستلزم ترك الحلال والاعتذار بامكان حمله على الاستحباب
لا يفيد شيئا لان تكليف ما لا يطاق باطل بطريق الوجوب والاستحباب كما لو كان صعود الانسان
الى السماء واجبا او مستحبا فان تكليفهما محال من الحكيم ومنها انه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام عقلا
ونقلا ولا يتم الواجب الا به وكان مقدورا فهو واجب عندهم الى غير ذلك من الوجوه وان امكن المناقشة
في بعضها فالمجموع مما ذكرنا كاف شاف في هذا المقام والله اعلم بحقائق الاحكام واما حصر المطعومات
والمشروبات فلا يفيد ههنا لعدم صدق الوصفين على شرب التتن والتعبير عنه بالشرب مجاز
قطعا كما في قوله تعـ واشربوا في قلوبهم العجل وقولهم عليهم السلام ابى الله لصاحب البدعة بالتوبة لانه

الا اجتناب ما علم انه حرام بحكم الشرع
ومن الافراد التي ليست بظاهرة الفردية [illegible] منه

فما شرب قلبه

فما شرب قلبه حبها وحصر انما هو الشرب الحقيقي فان ادخال الدخان في الفم واخراجه منه ليس بشرب
حقيقي قطعا ولو سلم فهو مخصوص بغير الخبائث فالافراد المشتبهة منها داخلة في الشبهات وبعض
الحصر المذكور بحصر المباح من الاطعمة والاشربة في الطيبات وليس عندنا نص صريح في حصر نوع
من الانواع غير هذين النوعين كما يعلم بالتتبع والله اعلم اقول الشيخ الجليل المحقق
طاب ثراه ادعى دعويين احدهما ان ما لا نص فيه بخصوصه اذا لم يكن مندرجا تحت نوعين
او صنفين نص على حكمهما بالحل والحرمة او كان مندرجا تحت واحد منهما في الواقع قطعا ولكن
كان المراد منهما مشتبها غير مقطوع به ولاجله اشتبه حاله فهو شبهة ومثل للاول باكل الميتة
وللثاني باستعمال الحشيشة التي يقال لها التتن لانه مندرج تحت الطيب او الخبيث ولكن المراد
منهما غير معلوم انه هو ما يستطيبه الكل او الغالب او البعض وكذا الخبيث وكل شبهة يجب فيها
التوقف والاحتياط فينتج هاتان المقدمتان ان ما لا نص فيه كذلك حكمه التوقف والاحتياط
لا الاباحة كما يدعيها المجتهدون اما الصغرى فلظهور صدق الشبهة على هذين الشيئين واما
الكبرى فلما سياتي من احاديث التوقف والاحتياط وثانيهما ان كل ما لا نص فيه في حكمه بخصوصه اذا
كان مندرجا تحت كليين معلومي الحكم مع العلم بالمراد منهما وحصل خلط في افرادهما وعرض لاجله الاشتباه
في الحكم فهو حلال بين وليس من الشبهات واستدل على ذلك بهذه الاحاديث الدالة على ان ما لا
يعلم حله من حرمته فهو حلال وليس المراد من الحلال البين الا ما نص على حليته وبان هذا النوع لابد
ان يكون احدا من الثلثة وليس حراما بينا فهو اما حلال بين او شبهة والثاني مستلزم لتكليف
ما لا يطاق وهو محال فتعين الاول اقول دعوى ظهور الصغرى لا كلام فيها وانما الكلام
في دلالة احاديث التوقف والاحتياط على وجوبهما وسيجيء انشاء الله تعالى واما دلالة هذه الاحاديث

على كون ما ذكره حلالا فمسلمة عند المجتهدين واما كونه حلالا بينا فلا قوله وليس المراد من الحلال البين الا
ما نص على حليته قلنا الحلال البين هو ما نص على حليته بخصوصه ولو بتوسط عام يكون اندراجه تحته
ظاهر بحيث ارتفعت الشبهة فيه واما المشتبه فهو وان كان حلالا بتوسط هذه النصوص الدالة
على حكم المشتبه من حيث هو مشتبه ولكنه ليس بينا لبقاء الاشتباه فيه من حيث الخصوصية وان تما
ظهرت حرمته قوله لو كان مثل هذا الامر شبهة لما كان للحلال البين ولا للحرام البين وجود قلنا
ما يلزم من اجتنابه الحرج فهو حلال بين لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وما لا يلزم منه
الحرج فيستحب اجتنابه نعم لو قلنا بان الشبهة على الاطلاق يجب اجتنابها او يستحب للزم ح
التكليف بما لا يطاق ثم اقول انك عرفت ان هذه الاحاديث تحتمل احد المعاني
المتقدمة ودعوى ظهور الثالث منها تمسكا بان الامثلة ظاهرة فيه لا وجه لها ظاهرا اذ لا يجب
ذكر جميع الامثلة ولا نمنع كون ما ذكرنا لا اتم كان غيره مثال اتم وهل عد احد من مخصصات
العام او مقيدات المطلق المثال واما لزوم كون المفروض كليا منقسما الى الحلال والحرام
ففي المعنى الاول اتم كذلك واما لزوم كونه كليا تحته فردان لكل منهما عنوان خاص نص على
جميع ما دخل تحت احد العنوانين بالحلية وعلى جميع ما دخل تحت الاخر بالحرمة وعرض من
الخارج مزج وخلط صار سببا للاشتباه فغير مسلم ولا باس بان نفصل الكلام على ما افاده
وان لزم تكرار واعادة فان المقام مقام الشبهة والاشتباه فنقول ان اكل الميتة على ما فرضه
غير معلوم الحكم مع علمنا بالاكل والميتة وبان المأكول بعضه حلال وبعضه حرام ولكن ليس
هناك عنوانان خاصان يحتمل ان تكون الميتة فردا لكل منهما مع حكم الشارع بحلية ما علم
اندراجه تحت احد العنوانين وبحرمة ما علم اندراجه تحت الاخر ودوران الحكم عليهما واما

اللحم المشتري

اللحم المشتري فنعلم حليته بما نعلم انه فرد للمذكى منه ونعلم حرمته بما نعلم انه فرد للميتة منه ويدور
معهما الحكمان واما اللحم المشتري من السوق فلا نعلم انه حلال او حرام كما لا نعلم انه مذكى
او ميتة فظهر ان حد القسم الاول يصدق على ما جعله من القسم الثاني واما قوله ره في
القسم الثاني وهو الشبهة في طريق الحكم الشرعي ان محموله معلوم فان اراد ان ثبوت الحل
والحرمة للمذكى والميتة مع العلم بالتذكية والموت معلوم فمسلم ولكن الموضوع ايضا
معلوم وان اراد ان المتردد محموله معلوم فقد ظهر انه غير معلوم ايضا فالصواب ان يقال ان
الشبهة في طريق الحكم ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعي الشك في انه مندرج تحت اي عنوان
من العنوانين اللذين علم حكمهما بالنص حتى انه لو ارتفع الشك وحصل العلم باندراجه
تحت احدهما لعلم حكمه الشرعي من غير احتياج الى نص خاص متعلق به والشبهة
في الحكم الشرعي ما يكون سبب اشتباه الحكم عدم النص اصلا لا فيه بخصوصه ولا
في شيء اخر معلوم الحكم بحيث لو علم دخوله في هذا الشيء لارتفع الاشتباه حكمها
الا ترى ان الشارع لو قال ان بعض المأكول حلال وبعضه حرام وعلمنا ان الجبنة
على ما فرضه الخصم من اشتباه حكمها يصدق عليه في الواقع انه بعض المأكول لما
ارتفع بسبب هذا العلم الاشتباه بخلاف العلم بكون المشتري من السوق مذكى
او ميتة اما القسم الذي جعله مرددا بين القسمين فالظاهر انه من القسم الثاني
اذا علم حكم ما يقابل هذا النوع الذي اشتبه المراد منه مثلا اذا علمنا من النص ان الغنا
حرام والذي ليس غنا حلال واشتبه علينا حال بعض الاصوات لعدم العلم بالمراد من
الغنا فلا شك ان هذا البعض حكمه الشرعي مشتبه لاجل الشك في اندراجه تحت

الغنا الوحت ما ليس بغنا أولو ارتفع الشك لعلم حكمه الشرعي من غير احتياج الى نص خاص به ولا يصدق

عليه حق الشبهة في نفس الحكم على النحو الذي قررناه والذي قلناه هو انه قد عرفت انه يصدق على

القسم الثاني انه لا بد انه اعتبر في القسم الثاني ان يكون سبب الشك في الاندراج لخلط الدنيوي

وليس سبب الشك في اندراج بعض الاصوات هنا الخلط لانا نقول فعلى هذا لا اشكال في خروج القسم

الثالث من القسم الثاني فلا وجه لقوله انه متردد بين القسمين وبالجملة هذا القسم انما فرد من القسم

الثاني او مباين للقسمين وليس مرددا بينهما محتملا لان يكون فردا لواحد منهما واما شرب التتن فان

كان شربا حقيقيا فحاله بعينها ما قلناه في الاصوات المشتبهة الذي اشتبه علينا كونه غناء لان الشارع احل

اكل الطيبات وشربها وحرم اكل الخبائث وشربها ولا ندري هل التتن طيب او خبيث لعدم العلم

بالمراد منهما وان لم يكن شربا حقيقة كما صرح به في اخر كلامه فلا دخل للخباثة في حرمة استعماله

لانه لا يجوز ان يشك في حرمة استعماله مع القطع بخباثته اذ ما دل على احلال الطيبات وتحريم الخبائث

انما يدل على احلال الاكل والشرب وتحريمهما لا احلال سائر الاستعمالات وتحريمها ثم ينبغي التكلم

في الوجوه التي ذكرها قدس فاقول لا ريب ان الشخص اللحم المشترى من السوق لا يصدق

عليه ان فيه حلالا وحراما الا على الاحتمال الثاني من الاحتمالات التي ذكرناها في معنى الحديث الشريف

وهو يصدق على اكل الميتة ايضا كما يصدق على اكل هذا اللحم الخاص المشترى من السوق فلا

يكون حمل الحديث عليه نافعا للشيخ قدس فبقي ان يكون المراد منه اما الكلي ان كان كلي ينقسم الى

حلال وحرام قطعا فالفرد المشتبه منه حلال سواء كان للقسمين عنوان خاص علق الحكم

عليه وكنا عالمين به اولا او لم يكن في الواقع عنوان كذلك واما ان كان كلي انقسم الى كليين

اخرين لهما عنوانان معلومان مع العلم بالحكم المتعلق بهما فالفرد المشتبه منه حلال وعلى

الكلام على الوجه الاول

الاحتمال الاول

الاحتمال الاول يصدق على اكل الميتة انه فرد للاكل الذي منه حلال ومنه حرام ويصدق على الميتة

انما فرد للماكول الذي منه حلال ومنه حرام هذا مع قطع النظر عن عنوان الطيب والخبيث والا

نقول انما فرد للماكول الذي ينقسم الى الماكول الطيب والماكول الخبيث ولا نعلم انها مندرجة تحت

اي الصنفين كما ان اللحم المشترى من السوق فرد للحم المنقسم الى المذكى والميتة ولا ندري انه من

ايهما وكما يمكن ان يراد العنوان الخاص للقسم لحلاله او حرامه يتوجه منا على هذا الاحتمال وعلى

الاحتمال الثاني لا يصدق على اكل الميتة انه فرد لاكل منقسم الى قسمين معنونين بعنوان

خاص معلوم على النحو الذي تقدم ولا على نفس الميتة انه فرد لكلي منقسم كذلك فلا بد للشيخ من

دعوى ظهور الحديث في هذا الاحتمال حتى يكون نافعا له وهذه الدعوى غير مسلمة كما اسلفناه

واما الكلام في الوجه الثاني فقد اشرنا الى الجواب عنه انه اجمالا ونقول هنا ان الشيخ قده حمل الحلال

البين على الذي لم يختلط في الواقع بحرام وحمل الحرام البين كذلك لانه على هذا التقدير يلزم من خلط

من دمائه ادم من عدم وجودهما في الواقع اقول الحق ان المراد بالحلال البين ما علم حاله من كونه

حلالا من حيث ذاته المخصوصة لا من حيث هو مشتبه على النحو الذي سبق وعلى هذا يكون

المختلط الذي لا يمكن الاجتناب منه حلالا لا بينا لا حلالا لا مطلقا ويكون ما يمكن الاجتناب

منه شبهة وهي واجبة الاجتناب عند البعض ومستحبة عند اخرين مع كونه حلالا عندهم

وان لم يكن بينا كما يجيء انشاء الله تعالى وظهر مما قلنا الكلام على الوجه الثالث لانا نقول ان المراد

من الامر البليغ المخصا بالاجتناب ما يمكن التحرز منه ولو حملناه على الوجوب لعلنا المراد علم

الافتنا بالبعدها من حيث الحكم الواقعي وان جاز عدم الاجتناب والحكم بالاباحة للعمومات التي قدمنا

دلالتها بالوضوح دلالته هذا الامر البليغ على ما اشتبه حكمه الشرعي فنحن لا ننكره وانما النزاع في

الوجه الثاني

ونقل عن كتاب المحاسن للبرقي انه روى عن ابيه عن درست بن ابي منصور عن محمد بن حكيم ~~الترمذي~~ عن ابي بصير قال قال ابو الحسن عم اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا
جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه فقلت ولم ذاك قال لان رسول الله صلعم اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه الى يوم القيمة
وقد يتوهم منافاة هذه الرواية للروايات السابقة والحق عدمها لانها محمولة على تعيين الحكم الواقعي او على عدم الافتاء وان جاز العمل لنفسه فتامل

الاحتياط واما الوجه الرابع فلان التمثيل بما يلزم من اجتناب الحرج انما هو لكون الحرج منفيا
في هذا الدين وبما لا يلزم منه انما هو لئلا يصير الاجتناب سببا لوسوسة البعض ويؤدي
بهم الى ان يضيقوا على انفسهم واما الوجه الخامس فنقول دلالة ما ورد على وجوب اجتناب
الشبهات ممنوعة وشمول الشبهة بحسب الوضع للاقسام الثلثة مسلم ولكن خروج ما يلزم من
اجتنابه الحرج عن الشبهة ودخوله في الحلال البين الذي ثبت بنص الكتاب والسنة والاجماع
والامامية فلما خرج عن الشبهات ولم يخرج عن تلك الاحاديث لانها تدل على كونها حلالا لا منافاة
بين الحلال والشبهة وانما المنافاة بين الحلال البين والشبهة واما الوجه السادس فنقول
ما ذكرناه من استحباب اجتناب البعض وعدم الوجوب والاستحباب في البعض الآخر
وحليته الكل وان كان ارتكاب البعض مكروها وجه جمع يكاد ان يقع بما هو اقرب واما
الوجه السابع فان اراد ان الامام عم لم يسئل عن هذا اللحم مثلا هو مذكى او ميتة وسئل
عن حلال او حرام فهو مسلم لكن لا يفيد الفرق بين قسمين من اقسام الشبهة وان اراد انه عم
لم يسئل عن اللحم المتردد مثلا هل هو حلال ام حرام فليس كذلك الا ترى انه عم سئل في
اكثر هذه الاحاديث التي كلامنا فيها عن الجبن فاجاب بما اجاب واما الوجه الثامن فقد
ظهر جوابه مما مر واما التاسع فنقول الثابت وجوب اجتناب ما علم حرمته لا الحرام الواقعي
وهذا هو الذي لا يتم الا بالاجتناب بما يحتمل التحريم فتامل **قوله** ره قال قال ابو الحسن عم اه
لما كان هذا الحديث منافيا لما تقدم على ما زعمه البعض ادرجه المص ره في البين وتكلم فيه
واقول لسائل انه عم امر الجاهلين بالحكم بالسكوت ولما كان من الجائز ان يجتهد الجاهل ويحكم
بمقتضى رايه سال الراوي عن علة هذا الامر فاجاب عم بان الاجتهاد مع النص لا يجوز

لان النبي صلعم

قال سالت ابا عبد الله عم عمن لم يعرف شيئا هل عليه شي واما الثاني وهو السبيل الى بيان المقدمتين المذكورتين والعلة فيما يعم به البلوى
ارض الحمام والنجاسة الفضلة ووجوب قصد السورة المعينة عند البسملة ووجوب نية الخروج ونحو ذلك فلعل بيان المقدمتين المذكورتين ان المحدث
الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم عم في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها واذا لم يظفر بحديث يدل على ذلك الحكم يحصل له الظن
الغالب بعدمه لان جما غفيرا من العلماء اربعة الاف منهم تلامذة الصادق عم كانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم و

لان النبي صلعم اتى بما يحتاج اليه الناس فاظهر ما يكتفي به من في عهده واودع حكم ما يحدث بعده في
ما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة عند اهل بيته عم فاللازم على الجاهل ان يطلب من عندهم
وانت تعلم ان حكمهم عليهم بان ما لا يصل الى المكلف لحكم الخاص به من نص خاص او عام فهو
مباح من الاحكام التي اودعها صلعم عندهم وهو الحكم الواقعي للشي من حيث انه غير معلوم
الحكم بخصوصه وان لم يكن حكمه من حيث انه الشي الفلاني فاستعمال الحيثية حكمه الواقعي الاباحة
من الحيثية الاولى وان كان في الواقع محرما من الحيثية الاخرى اي من حيث انه استعمال
لهذه الحيثية مثلا فعلى هذا يجوز لنا الافتاء بالحل والعمل وان لم يجز لنا الافتاء بالحكم
من الحيثية الاخيرة وهذا الذي قلناه كانه مراد المص ره وان كان مقابلته قوله او الافتاء
بحرف الترديد بقوله بتعيين الحكم الواقعي توهم عدم جواز الافتاء ولو بالاباحة المذكورة على
النحو الذي قلناه **قوله** ره هل عليه شي قال لا اقول بدل كبعض الاخبار السابقة
على ان الجاهل معذور ويمكن ان يكون المراد من لا يمكنه معرفة شي كالبله والصبيان
والشيخ الفاني ويرشد اليه وقوع وقوع النكرة اعني شيئا في سياق النفي ومع لا يدل على عذر
الجاهل مطلقا **قوله** ره واما الثاني اه انت اذا تاملت ما قلناه سابقا يظهر عليك ان في هذا الكلام
ولكنا لا نكتفي به بل نوضحه فنقول ان المص ره بنى كلام المحقق على انه يريد ان الدلالة المذكورة
تتم ببيان حصر الادلة الواقعية في الادلة الواصلة الى الفقيه بعد التتبع والفحص وان بعد
الفحص وعدم الوجدان يظهر خلو الواقعة عن حكم من الاحكام وجوبا كان او اباحة او غيرهما ثم
فصل فقال بعدم السبيل الى بيان المقدمتين فيما لا يعم به البلوى وبالسبيل فيما يعم وعلل الاول
بان النبي صلعم اودع كل ما جاء به عند خلفائه عليهم مما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة وهم عليهم

[illegible]

وعدوها واحدا واعلم ان الشهيد الثاني ره ذكر في تمهيد القواعد ان الاصل يطلق على معان الاول الدليل ومنه قولهم الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة والثاني الراجح ومنه قولهم الاصل في الكلام الحقيقة الثالث الاستصحاب ومنه قولهم اذا تعارض الاصل والظاهر فالاصل مقدم الا فيما استثنى كما ذكره الشهيد الاول في قواعده الرابع القاعدة ومنه قولهم لنا اصل وقولهم الاصل في البيع اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة اي القاعدة التي وضع عليها البيع بالذات وحكم المسلم الواجب اللزوم في بيعه والصحة في تصرفاته لان وضع البيع شرعا النقل والكلام من المتبايعين لكل الاخر والمراد بالراجح ما يترجح اذا خلي الشي ونفسه مثلا اذا خلي الكلام ونفسه يحمل على المعنى الحقيقي لانه راجح

فيما لا يعم جاره

لم يظهر والا لا بعض الاحكام وعلى هذا يلزم عدم حصر الادلة الواقعية في الواصلية وهو اعني الانحصار مبني المقدمتين ومرجعهما فظهر عدم السبيل اليهما اقول هذا الذي قاله فيما يعم به البلوى ان الحكم في الواقع من النبي صلعم مودع عند عترته الطاهرين عليهم السلم فلا يكون دليله اي الحكم منحصرا فيما وصل الينا وما ذكره في بيان السبيل الاولى الا على حكم الشارع فيما يعم به البلوى مع عدم وجدان دليل عليه لبس بخالف اللا الاصل يعني عدم الحكم في الواقع بمعنى اتحادهما في المقتضي وهو عدم وجوب واحد من الفعل والترك واين هذا من بيان المقدمتين اللتين يثبت بهما عدم الحكم في الواقع **قوله** ره وعدوها واحدا قد مر ما يغني بشرح هذا

٢١٥ الكلام وما فيه فتذكر **قوله** ره واعلم ان الشهيد الثاني ره واعلم ان المعاني التي يحمل عليها الاصل ويقال الاصل كذا وكذا او يضاف اليها الاصالة فيقال الاصالة كذا وكذا وقد ضبط منها الشيخ المحدث الحر في الفوائد اثنى عشر بعنى ومع ما سيذكره المصنف ره من اصالة عدم الشي واصالة عدم تقدم الحادث تصير اربعة عشر مع عدم ملاحظة كون بعضها مندرجا تحت بعض ونحن نذكر الجميع ونتكلم في واحد واحد انشاء الله تعالى الاول اصالة عدم الشي الحادث الثاني اصالة عدم تقدم الحادث الثالث اصالة نفي وجوب فعل وجودي الى ان يثبت دليله الرابع نفي التحريم في فعل وجودي كذلك الخامس نفي تخصيص العام الى ان يثبت المخصص السادس نفي تقييد المطلق الى ان يثبت القيد وفي معناه نفي النسخ كذا افاد الشيخ المتقدم ره السابع نفي الاشتراط بشرط مختلف فيه الى ان يثبت وهو راجع الى احد السابقين الثامن نفي مطلق الحكم الى ان يثبت دليله التاسع نفي تغير الحكم الشرعي في الحالة السابقة وهو المسمى بالاستصحاب في نفس الحكم الشرعي اثباتا ونفيا العاشر الحادي عشر القاعدة الكلية الثاني عشر الحالة الراجحة الثالث عشر الدليل كالبرهان والكتاب والسنة الرابع عشر الكتاب المعتمد كما يقال اصل حريز واصل محمد بن مسلم الى غير ذلك اذا عرفت هذا فنقول اما القسم الاول فلا ريب ان من الامور المحققة في نفس الاعيان ونفس الامر

العاشر نفي نفي نقص [illegible] ... فقها من تحت [illegible]

المقطوع بها

٢١٦

المقطوع بها السابقة بالسبق الزماني هو عدم كل حادث بالنسبة الى وجوده ومن اثبت حدوث شي فقد اثبت له عدما كذلك ولا احتياج له الى غير ذلك وهذا معنى كون عدم الحادث اصلا بالنسبة الى وجوده ولا يرتفع هذا اليقين الا بالعلم بوجود الحادث من طريق الحس او العقل او النقل فاذا فرضنا الحادث حكما من الاحكام الشرعية وجوبا كان او اباحة او غيرهما فالفقيه يمكنه ان يقول ان قبل ورود الشرع يتحقق عدم الحكم اصلا الى فاظن استمراره الى الان فالمظنون عندي عدم الحكم في الآن ومرجع هذا الاستدلال الى شيئين اصالة عدم الحادث ثم ابقاء ما كان على ما كان فالاول لا كلام فيه واما الثاني فاول ما فيه قد عرفت من انه لا يجوز للفقيه التعويل على ظن البقاء في هذه الصورة على تقدير تسليم حصول الظن كما هو مذهب القائلين باستصحاب حال العقل الا بعد الفحص عن الدليل الرافع للاصل والثاني ان هذا لا يتم على اصولنا لما ثبت منا ان الشارع جعل لكل شي حكما واما القسم الثاني فمثاله كما سيذكره المصنف ره الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم نعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او بعده فمقتضى الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ما لاقى ذلك الماء قبل رؤية النجاسة ونقول بعبارة كلية انا لما حصل لنا القطع بتحقق اعدام جميع الحوادث في متن الواقع واستصحبناها الى الآن الذي علمنا او ظننا حصول الوجود فيه فيكون الراجح عندنا في كل آن سابق على ذلك الآن العدم فيصح ان نقول ان الاصل عدم وجود هذا الحادث في الآن المتقدم على الآن الذي علم او ظن وجوده فيه وفي الآن المتقدم على هذا المتقدم وهكذا الى ان يرجع القهقرى الى الازل ولا يجوز ان نحكم بعدم تقدم حادث على حادث اخر لاجل هذا الاصل اذ ليس الملحوظ على هذا الا هو سبق وجوده بالنسبة الى الان الذي علمنا او ظننا فيه الوجود فليس التقدم والتاخر مقيسا على امر مغاير للحادث واما اذا لاحظنا حادثين وحصل لنا العلم

القدر الاعدم انقطاع استمرار العدم الازلي الكلي [illegible]
حصول وجوده متقدما [illegible]

بوجود واحد منهما في آن وارتفع لاجله القطع او الظن الحاصل بعدمه المستمر ثم حصل لنا العلم بوجود
الاخر في الآن الذي بعد ذلك الان مثلا ولكن لا نعلم ان ذلك الآن المتاخر هل هو آن حدوثه
وخروجه من العدم الى الوجود ام هو آن ظهور وجوده عندنا وعلمنا به وقد حصل هو قبل ذلك
الآن بآن او بزمان فح يجوز لنا ان نقول ان الراجح عندنا استمرار عدم الحادث الثاني الى الآن المتاخر
الذي انكشف فيه وجوده علينا ولا نجزم بذلك الرجحان لاجل احتمال ان يكون حدوثه في آن متقدم
على ذلك الآن واما الحادث الاول فقد انقطع العلم او الظن بعدمه في الآن المتقدم فتبين لاجله تقدم
وجوده على هذا الحادث فالراجح تاخر وجوده وهو معنى اصالة عدم تقدمه على الآخر ولنوضح هذا واما هذا الحادث ثم
في ضمن هذا المثال فنقول ان استعمال الماء ووقوع النجاسة فيه امران حادثان وقد كنا قبل الاستعمال
قاطعين بعدمه فارتفع هذا القطع في آن خاص بتوسط وجود الاستعمال وقد كنا ايضا قاطعين بعدم
تحقق وقوع النجاسة في الواقع فظننا استمرار هذا الامر المقطوع به في جميع الازمنة الى الآن الذي
راينا فيه النجاسة وهو آن بعد آن الاستعمال وكان من المحتمل عندنا ان يكون آن الوقوع في نفس الامر
عين آن الاستعمال او متقدما عليه او متاخرا عنه ولكن هذا الاحتمال لا يعارض ظن استمرار عدم الوقوع
الى الآن المتاخر عن الاستعمال فيصح ان يقال الاصل يعني الراجح المظنون عدم تقدم الوقوع على الاستعمال
فمرجع هذا في الحقيقة الى ظن استمرار عدم الحادث الى آخر الآنات التي يمكن وجوده وانقطاع عدمه فيها
ولكن لو لوحظ في هذه المرتبة وجود حادث آخر ايضا وقيس التقدم والتاخر بينهما وهذا القسم ايضا
مبني على القول بحصول الظن بتحقق امر في زمان ثان لاجل القطع او الظن به في زمان اول واما القسم
الثالث وهو اصالة نفي الوجوب فليس المراد منه ان عدم هذا الحكم في الواقع هو المعلوم او المظنون
لما قد عرفت ان عدم جميع الاحكام من حيث هي حادثة هو الاصل من غير اختصاص بالوجوب و[illegible]

ان هذا الاصل

ان هذا الاصل لم يبق بحاله على اصولنا وليس المراد منه ان بعد تعلق الاحكام الشرعية بالافعال
للوجوب جهة مرجوحية بالنسبة الى باقي اخواتها بمعنى ان العقل اذا لاحظ الفعل ونسبة الاحكام
اليه وجد غير الوجوب اولى به من الوجوب اذ لكل فعل جهة تقتضي حكما من الشارع عليه مناسبا لها
فلا يمكننا ان نقول لفعل ان عدم وجوبه راجح او عدم اباحته مرجوح واما ان الفعل اذا دار
بين الواجب والاحكام الاخر فهي الراجحة لان كلا منها اغلب منه فعلى تقدير التسليم يكون مرجعه
الى الثاني عشر ويجي الكلام فيه بل المراد ان الامر الاصلي المقطوع به عدم شغل ذمة المكلف بلزوم
فعل عليه وعدم الحرج والباس في تركه قبل ان يخرج الحكم من الشارع المكلف اليه لاستحالة تكليف
الغافل وهذا المعنى وان اشترك فيه جميع الاحكام حتى ان الاباحة الشرعية ايضا لا يتصور
قبل حكم الشارع بالتسوية واعلام المكلف بالحكم وهذا هو مقتضى العقل قبل ملاحظة ما خرج من
الشارع في حكم ما لم يخرج حكمه الى المكلف ولكن لما كان عدم الوجوب امرا وفاقيا بين علمائنا الاخباريين
والمجتهدين ولم يدع احد ان ما يحتمل الوجوب بحكم الوجوب كما قالوا في التحريم وزعم الشيخ ره ان هذا
الاصل مذكور في عدة احاديث وقد سبق انه حمل عليه قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع
عنهم وغير ذلك افرد هذا الحكم وجعل نفيه بالمعنى الذي قلناه هو الاصل ولما كان اصل نفي التحريم
من المعارك العظيمة افرده ايضا ثم لم يكتف بهما بل اقتفى اثر القوم وجعل نفي مطلق الحكم قسما
منفردا واشار الى انه غير مسلم على اطلاقه لانه سيبذل جهده في تحصيل العدد الاثني عشر ولعلنا
نشير ان شاء الله الى حكم ما يحتمل غير الوجوب والتحريم من الاحكام ثم ان ههنا موضع تامل وهو
ان الاحكام التي اودعها النبي صلعم عند الحجج عليهم ولم يظهروها للمكلفين اصلا فلا شك ان
ذمتهم بريئة منها وكذا التي اظهروها وضاعت لحوادث الزمان واما التي خرجت منهم وبقيت

فنقول فيهما ان الحجة او من قام مقامه من العلماء اما ان بلغ الحكم الى المكلف اولا وعلى الثانى اما ان علم المكلف
الحكم اتفاقا اولا انه علم ان تحصيل العلم بالتكاليف واجب عليه تحصيلها وظفر بها اولا وعلى الثانى فاما
ان يكون جهله مستندا الى عدم علمه بلزوم تحصيل العلم بالتكاليف ولو بالسماع من العلماء واما الى اجل تركه
التحصيل مع العلم بوجوبه فالجاهل بالحكم وبلزوم تحصيل العلم به عليه ذمته بريئة بمقتضى القواعد
العقلية عند العدلية واما الجاهل المسامح المتهاون التارك للتكليف به او الآتى به لا على ما هو عليه فى
الواقع فان لم نقل بجواز التكليف بما لا يطاق اصلا فذمته بريئة عن نفس الحكم وانما يعاقب لاجل
ترك التحصيل الذى علم وجوبه وان قلنا بالجواز اذا كان منشأه المكلف فيستحق عقابين احدهما
لترك التحصيل والآخر لعدم الاتيان بالمكلف به واما الذى لا يعلم الحكم من طريق الاجتهاد والتقليد
ان فرضنا انه اتى بما هو الواقع فبعض علمائنا يقول بانه لا شئ عليه وبعضهم يقول لا اعتداد بالاتيان
بالمكلف به وان كان مطابقا للواقع ما لم يكن عن علم اجتهادى او تقليدى ولعل من يقول بعذر
الجاهل وصحة ما اتى به ان كان مطابقا للواقع مستظهر بالكتاب والسنة واما القسم الرابع فالكلام
فيه كما فى الثالث ولكن على تفصيل وهو انه قد تقدم ان العقلاء قد اختلفوا فى الفعل الذى يجد العقل
فيه منفعة ولا يجد امارة على المفسدة فيه مع تحققها فى الواقع فقال قوم ان الدليل العقلى قائم
على انه لا باس على المكلف فى ارتكابه واجتنابه باسا عقليا وقال قوم بقيام الدليل على الباس كك
وقال قوم بالوقف فوجه هذا الاصل عند من يقول به هو اصل الاباحة ولا يجوز لاحد ان يدعى البأس
او نفيه فى هذه المرتبة من جهة الشرع لان المسئلة فرضت مع قطع النظر عنه او مع ملاحظة عدم
الشرع وبعد الشرع وعدم النص لا ريب فى براءة ذمة المكلف شرعا وعقلا عن لزوم الاجتناب لو فرض
عدم تبليغ الشارع حكم مثل هذا الامر اليه ولكن جمعا من علمائنا وهم الاخباريون يدعون ان الشارع صلعم

حكم الاله

والمراد من الاصل فى قولهم الاصل براءة الذمة هذا المعنى واما قولهم الاصل فى كل ممكن عدمه فيمكن حمله على الحالة الراجحة حتى يكون
من القسم الثالث ويمكن حمله على الحالة السابقة حتى يكون من القسم الثانى اذا عرفت هذا فالاصل بالمعنى الاول الاشلة فى حجيته وكذا
بالمعنى الثانى اذا كان فى براءة الذمة مع عدم المخرج عنه اذ كان الرجحان من نص شرعى وبالمعنى الثالث سيجئ الكلام فيه ان شاء الله وبالمعنى الرابع
اى القاعدة فان كانت تلك القاعدة مستفادة من نص شرعى او اجماع كذلك فالظاهر حجيته والا فلا

اعلم ان الحكم فيما لا نص فيه لزوم الاجتناب والمجتهدون قالوا بانه عدمه وقد تقدم وسيلحق ان شاء الله تعالى
حجيتهم فظهر مما حررنا ان معنى كون نفى التحريم او التحريم او عدم لزوم الاجتناب او لزومه اصولا انها امور قطعية
للدلائل التى تشهد عليها من النقل والعقل كاستحالة تكليف الغافل كما تقدم فى اصالة نفى الوجوب واما القسم
الخامس والسادس والسابع فمعنى الاصالة فى الجميع هو ان الراجح عند كل مخاطب ارادة المتكلم المعنى
الظاهر من كلامه الى ان يقوم دليل على خلافه فالراجح ارادة العموم من العام والاطلاق من المطلق والدوام
والاستمرار فيما لم يعين له غاية وانتهاء وعدم التقييد بشرط عند ذكر شئ مع السكوت عن اشتراطه بهذا
مما لا كلام فيه انما الكلام فى ان الفقيه هل يجوز له ان يفتى بمثل هذا الراجح قبل الفحص ام لا وقد تقدم الكلام
فيه وان المختار الجواز والاحتياط فى الفحص واما القسم الثامن فظهر حاله مما تلونا عليك وهو ان عدم
الحكم الشرعى من حيث هو عدم الحادث قد انقطع استمراره بعد البعث واتمام الدين ومن حيث عدم
التكليف به فهو باق الا ان يدل دليل على التكليف به من حيث خصوصيته وان ما هذا شانه فحكمه
الشرعى عند البعض الاباحة الشرعية من حيث عدم الظفر بالحكم المختص به والاجتناب من هذه
الحيثية عند آخرين كما مر مرارا واما القسم التاسع والعاشر فسيجئ الكلام فيهما ان شاء الله تعالى واما القسم
الحادى عشر فالقاعدة معتبرة ان كانت بديهية او نظرية مستندة الى دليل معتبر واما الثانى عشر
فهو كسابقه اذ لا بد ان يلاحظ ان هذا الرجحان من اين حصل هل حصل مما عول عليه الشارع ام لا
واما القسم الثالث عشر والرابع عشر فامرهما واضح قوله ره والمراد من الاصل فى قولهم آه قد
عرفت ان المكلف اذا خلى ونفسه لا يعلم تكليفا فمتى استمر هذا الجهل علم براءة ذمته وقد مر
تفصيل الكلام قوله ره واما قولهم الاصل فى كل ممكن آه فنقول الممكن اما ان يتساوى وجوده
وعدمه بالنسبة الى ذاته واما ما يكون وجوده اولى واما ما يكون عدمه اولى فعلى الاولين لا يحكم

فقولهم الاصل في الاشياء الطهارة اصل مستفاد من الشرع لان الطاهر هو ما ابيح ملابسته في الصلوة اختيارا والنجاسة ما حرم استعماله في الصلوة والاغذية

برجحان عدمه والاخر لم يدل عليه عقل ولا نقل وهكذا نقول اذا قيس وجود الممكن وعدمه الى الخارج
فانه لا يخ احدهما من هذه الاقسام والكلام فيه كالسابق نعم اذا لاحظ العقل الممكن المساوي الطرفين
حكم بانه في مرتبة ذاته معدوم بمعنى ان العقل لما وجد في هذه المرتبة عدم العلة للوجود وهو كاف
للعدم بل هو علة العدم حكم بكلها بتحقق العدم في هذه المرتبة لا الوجود ومن المعلوم ان نظر الاصولي
ليس في كون عدم الممكن اصلا بهذا المعنى بل الظ ان مرادهم هو ان الاصل في كل ممكن حادث العدم فيرجع
الى القسم الاول من الاربعة عشر والثاني ان نستصحبه كما اشرنا اليه **قوله** ره فقولهم الاصل في الاشياء
الطهارة اه اقول الشارع صلعم جعل الصلوة مباحة عند ملابسة المصلي لبعض الاشياء ومحرمة عند
ملابسته لبعض اخر ولا بد بمقتضى قاعدة العقل وهي استحالة الترجيح والترجح بلا مرجح من ان يكون
في الشيء بحسب الواقع ونفس الامر صفة حقيقية او اعتبارية وبالجملة شيء مقتضي لان يباح معه الصلوة
او يحرم وهذا مما لا يصل الى ادراكه عقولنا والشارع العالم بحقائق الاشياء وصفاتها لما علم مناسبة
الصلوة مع البعض وعدمها مع البعض اعلمنا بالمناسبة وعدمها وعبر عن كون الشيء بحيث يباح معه
الصلوة بالطهارة وعن الشيء بالطاهر وعن كونه بحيث تحرم معه الصلوة بالنجاسة وعن الشيء بالنجس
فليس لنا سبيل الى القطع او الظن بان شيئا من الاشياء طاهر او نجس الا من طريق اعلام الشارع وهو
اما بحصر الطهارات او النجاسات ثم لما فتشنا الشريعة وجدنا ان الشارع منعنا من الدخول في الصلوة
عند ملابسة اشياء مخصوصة وصرح بطهارة بعض ما عداها وسكت عن البعض واذا كان عليه ان
يبين لنا نجاسة ما سكت عنه لو كان بخلاف الواقع اذ من اعظم فوايد بعث الانبياء عليهم السلم ارشادهم
الى ما لا يصل اليه العقول ولكنه لم يبين فظهر ان سكوته بمنزلة حكمه بطهارة ما عدا الاشياء المخصوصة
وهذا يفيدنا قضية كلية هي ان كل شيء طاهر الا اشياء معلومة هذا مع قطع النظر عما قد ورد في الشرع

من ان كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر هذا حاصل ما افاده المصنف ره مع توضيح وتتميم وانت تعلم ان هذا الاصل
ينفعنا في الشيء الذي لم يصل الينا نص على نجاسته وطهارته فبعد القطع بهذه القاعدة نستنبط حكمه منها
ولكن اثباتها اعني الطهارة من الطريق الذي سلكه المصنف موقوف على ان يكون هذا الشيء من الاشياء التي
نقطع بان الشارع سكت عن حكمها ومن اين لنا ذلك غاية ما يمكن عدم الوجدان بعد الفحص وليس هو
دليلا على العدم في الواقع فلا بد ان نتمسك بعدم اشتغال الذمة بلزوم اجتناب شيء في حال الصلوة مما
نلابسه في تلك الحالة لباسا كان او غيره الا ما نص على لزوم اجتنابه مع ظفرنا عليه وليس هذا الاجزئيا
من جزئيات الاصل المشهور وهي اباحة ما لم يصل الينا حكمه بخصوصه فصار هذا الاصل فرعا لاصل اخر
وصار معنى قولنا ان الاصل الطهارة في الاشياء التي لا نعلم طهارتها ولا نجاستها بنص خاص بها و
لا من عموم شامل لها شمولا ظاهرا انه يجوز الصلوة معها مع كون هذا الجواز حكمها الواقعي من حيث
انها امر غير معلوم الحكم وحكمها الظاهري من حيث انها شيء خاص ولعل حكمها حكما الواقعي من حيث
الخصوصية يخالف حكمها الظاهري وهذا اعني كون الاباحة حكمها حكما واقعيا للشيء من حيث
انه مبهم الحكم وظاهريا من حيث انه شيء خاص لكونه هذا النوع من النبات او الحيوان مثلا جار في
كل ما لم يصل حكمه الى المكلف كما تقدمت الاشارة اليه فمن ادعى اصالة الطهارة ان اراد ما قلناه
فنعم الوفاق وان اراد معنى اخر فنحن نطالبه بالدليل وهذا الذي قلناه يناسب طريقة المجتهدين القائلين
باصالة الاباحة واما من لا يقول بها فيثبت هذا الاصل ان قال به بالاحاديث ولم اظفر بحديث عام
سوى ما ذكرته ثم اني بعد ما كتبت هذه الحاشية وجدت في شرح الدروس والارشاد للاستاذي
الاستاذين العلمين النحريرين رحمهما الله ما يفيد ان كان ما ذكرته فاحببت ايراده قال استاد الكل
قدس سره عند الاستدلال على طهارة سؤر ما لا يؤكل لحمه وقد استقربه الشهيد اما اولا فلاصالة

نقل كلام المدقق الخونساري

الطهارة لان النجاسة ترجع حقيقتها الى وجوب الاجتناب عن موصوفها في الاكل والشرب ونحوهما
من الاستعمالات وكذا وجوب الاجتناب عنه في الصلوة ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة
ووجوب ازالتها عن المصاحف والمساجد ونحوهما وبالجملة مرجعها الى اقتضاء تكليف حتى والاصل
براءة الذمة من التكاليف حتى يثبت وكذا الكلام في اصالة الحل ويؤيد الاصل العقلي ايضا وما ورد في
الروايات من ان كل شيء نظيف حتى تستيقن انه قذر وكل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وكذا كل شيء مطلق حتى
يرد فيه نهي وبالجملة فاصالتا العقل والنقل متطابقان في هذا الاصل وقال مولانا المحقق الفاضل قدس سره لطيفه
في شرح الارشاد في بحث الماء المضاف المتنجس لا نسلم ان الاصل في كل شيء الطهارة لان الطهارة والنجاسة
حكمان شرعيان وكل منهما يعلم ببيان الشارع ولا شيء يدل على عموم الطهارة في كل شيء الا ما يخرج بالدليل
وربما يوجد ذلك في الماء المطلق حسب لا يقال رواية عمار الساباطي في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلام كل شيء
نظيف حتى يعلم انه قذر يدل على ذلك لانا نقول القدر الذي نعلم دلالة الخبر عليه ان الاشياء طاهرة
عند الجهالة بعروض النجاسة لها او كونها احد النجاسات لا عند الجهل بكونها نجسة ام لا شرعا وسيجيء
زيادة بيان لذلك وما نحن فيه من قبيل الاخير فعلم ان اثبات هذا الاصل لا يخلو عن اشكال نعم ان قلنا
ان الاصل في الاشياء الاباحة لزم جواز الشرب من مثل هذا الماء لكن البراءة اليقينية تقتضي تجنبه للبدن
والثياب عنه في الصلوة والوضوء بغيره ثم قال في بحث الماء الجاري اذا لم يتغير بالنجاسة واستدل عليه
ايضا بوجوه الاول اصالة الطهارة فان الاشياء كلها على الطهارة الا ما نص الشارع على نجاسته
لانها مخلوقة لمنافع العباد ولا يتم النفع الا بها وفيه ان اثبات اصالة الطهارة بالدليل العقلي متعذر
او متعسر وما ذكره في بيانه ضعيف لحصول المنافع بالجملة الثاني قول الصادق عليه السلام فيما روى
عنه بطرق متعدده كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وفيه نظر لان القدر المعلوم من الخبر ان الماء على

الطهارة اذا شك

الطهارة اذا شك في عروض النجاسة له لا اذا شك في كون الشيء سببا للنجاسة شرعا ام لا فان الحمل على
ان الجهل بالحكم الشرعي موجب للطهارة بعيد غير مانوس بل الاقرب ان يكون المراد ان كل ماء طاهر
حتى يعلم اتصافه بالنجاسة وبين المعنيين فرق وقد وقع نظير ذلك مصرحا في كلام الصادق عليه السلام فروى
مسعدة بن صدقة عنه عليه السلام قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل
نفسك وذلك مثل الثوب قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع
فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك
او تقوم به البينة اقول ما ذكره ره من كون الطهارة والنجاسة حكمين شرعيين لا سبيل للعقل اليهما اذ تم
واما ان الشارع لم يبين بعنوان العموم ان كل شيء طاهر فنقول حديث عمار الذي تلقاه الاصحاب بالقبول
هو البيان قوله ره القدر الذي نعلم دلالة الخبر عليه هو ان الاشياء طاهرة عند الجهل بعروض النجاسة
لها او كونها احد النجاسات لا عند الجهل بكونها نجسة ام لا شرعا لانا نقول هذا الحديث على هذا يحتمل ان يكون
معناه ان كل شيء علمت نظافته من دليل شرعي فاستصحب ما علمته الى ان يأتيك دليل مزيل لها وهذا الاستصحاب
وهذا المعنى ليس هو المعنى المتبادر منه ولهذا ترى من تقدم عليه ره ومن تاخر عنه لم يحملوه عليه
اللهم الا القليل لا يقال المسألة اصولية واثباتها بخبر الواحد مما منعه المحققون ونقل عليه الاجماع لانا
نقول هذا الذي قلناه انما هو على تقدير جواز اثبات مثل هذه المسألة بهذا الخبر على انه لا مانع عندي
من اثبات امثال تلك المسائل بالاخبار الاحاد اذ كان ادلة جواز العمل بخبر الواحد قطعية ودعوى
الاجماع في مثل هذا المقام غير مسموعة وقد سبق ان دعوى القطع في الاصول يشهد الاعتبار بكذبها
نعم لا بد من ان ينتهي الدليل الى قطعي ثم حكمه ره على تقدير ان يكون الاصل في الاشياء الاباحة بجواز الشرب
دون الوضوء والصلوة منظور فيه اما اولا فلانه يظهر منه انه ره جعل اصل الاباحة مختصا بالماء

بقوله

والمشرب مع ان الظ المشهور ان من يقول باصالة الاباحة في كل فعل من افعال المكلفين اذا لم يرد فيه
ضرر لا شك ان الصلوة مع ملابستها لا فاقه هذا الماء من جملة تلك الافعال واما ثانيا فلان اليقين
بالبراءة انما يلزم اذا كان هناك يقين باشتغال الذمة ومن اين حصل لنا العلم باشتغال ذمتنا بصلوة
لا تكون معنا عند فعلها الا ما نص الشارع على طهارته سلمنا ان الشارع كلفنا بان نصلي في الشيء
الطاهر في الواقع ونأكل ونشرب الطاهر كذلك فنقول ليس الطاهر في الواقع الا ما اباح الشارع استعماله
في الصلوة وتناوله وهو تع اباح بعض الاشياء بخصوصه واباح البعض الاخر بقوله كل شيء مطلق وبعدم
التكليف بما لا يطاق ولا منافاة بين ان يكون شيء طاهرا في الواقع ما دام مجهول الحكم بخصوصه ونجسا
في الواقع من حيث خصوصيته كما مرت الاشارة اليه اذ الاحكام الشرعية قد تكون مرتبطة بصفات اعتبارية
فلا مانع من ان يكون حكم شيء في الواقع مع جهل المكلف مغايرا لحكمه في نفسه او مع علم المكلف فظهر ان
كون مجهول الحكم الشرعي موجبا للطهارة قريب مانوس عند من يقول باصالة الاباحة قبل ورود الشرع
وبعده واما الفرق الذي ذكره ره فيبنى على الفرق بين الشبهة في طريق الحكم الشرعي والشبهة في نفس الحكم
الشرعي وقد تقدم الكلام عليه مستوفا وتوضيحه في هذا المقام ان الشارع اذا حكم على صنف من الماء
بالطهارة وعلى صنف اخر بالنجاسة وكان معنا ماء لا ندري انه من الصنف الاول او الثاني فنحكم
بطهارته الى ان نعلم دخوله تحت الصنف النجس وكونه بعضا منه لقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه
قذر فمنشأ التردد هنا عدم العلم بدخول ما معنا في احد الصنفين بخصوصه وهذا معنى قوله ره
بل الاقرب ان يكون المراد ان كل ماء طاهر حتى تعلم انه بعض الاشياء المتصفة بالنجاسة واما اذا لم نعلم
ان الشارع هل حكم على هذا الماء بالطهارة او النجاسة فلا نحكم عليه بالطهارة لان الحكم عليه
بما سبق على ان يكون معنى قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ان كل ماء اذا لم تعلم الحكم الشرعي

من الطهارة والنجاسة

للاستقذار او للتوصل الى الفرار والتعريفان من الشهيد الاول في قواعده [illegible] ثم امر بالصلوة مستقبلا طاهرا ساترا للعورة تحصل به
المهية [illegible] والبدن متلطخا باي شيء كان وكذا الثوب متلطخا باي شيء كان فاذا اخرج بعض الاشياء وسماها نجاسات بقي ما عداها على عدم تعيين
من الصلوة وتحقق الصلوة [illegible] الطهارة فتكون طهارة الاشياء مستفادة من الامر بالصلوة مع الساتر ساكتا عما عدا التي سماها
في البدن او الثوب وكذا توهم الاصل في الاشياء الحل لقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا فان اللام في العموم وكذا نعم عموم انواع الانتفاع [illegible]

من الطهارة والنجاسة بحكمه الشرعي الطهارة حتى يحصل لكم العلم بحكمه الشرعي وهو القذارة وهذا معنى
بعيد غير مانوس ثم جعله الحديث الذي نقله شاهدا على المعنى الذي استقربه هذا توضيح مرامه
وقد سبق منا ما يفيدك في هذا المقام فتذكر قوله ره للاستقذار قال الشهيد في القواعد فبالاستقذار
يخرج السموم القاتلة والاغذية الممرضة وبالتوسل الى الفرار يخرج الخمر والعصير فانهما غير مستقذرين
ولكن الحكم بنجاستهما يزيدهما ابعادا من النفس لانها مطلوبة بالفرار عنهما وبالنجاسة يزداد الفرار
قوله ره والبدن متلطخا باي شيء كان وكذا الثوب متلطخا باي شيء كان اقول اذا كان المراد من الماهية
الصلوة المقيدة بهذه القيود فلا تتم انما تحصل مع كون البدن متلطخا باي شيء كان بل لا بد من كون
البدن طاهرا والعلم به موقوف على اعلام الشارع بالطاهر والنجس وان كان المراد منها هذه الحركات
والسكنات فله وجه والظ ان المامور به هو الاول وعلم الطاهر والنجس مما ذكرناه قوله ره وكذا
توهم الاصل في الاشياء الحل اراده بالحل هو اباحة المأكل والمشارب وسيستدل على الاباحة المطلقة
بالحديث وحاصل كلامه هو ان الله سبحانه اباح لنا اكل كل شيء وشربه الا ما اخرجه وبين حرمته كما
سبحانه اخبر بانه خلق لانتفاعنا اي انتفاع كان كل ما كان في الارض اي شيء كان فهذا اذن منه تعالى
ورخصة في جواز تناول ما على الارض وهو المطلوب وهذا الدليل موقوف على اشياء كون اللام للانتفاع
او الاختصاص الشامل له وتعميم الانتفاع وكون لفظ ما عامة ولفظ في الارض شاملا لما في ظاهر الارض
ولما في باطنها اما الاول فلا ينبغي النزاع فيه لان كون الاختصاص من جهة الانتفاع احد معاني
اللام وكونه هو الظ من الاية لا شك فيه واما عموم الانتفاع فاستدل عليه المص بانه لو لم يكن عاما
لكان المراد الاخبار بان الله تع خلق للمكلفين جميع ما في الارض لينتفعوا به انتفاعا ما غير معلوم
لهم الا ان يبينه الله لهم والمكلف بعد سماع هذا الخبر لا يجوز له الانتفاع بشيء لان كل شيء يمكن

والقم يدل عليه قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله

٣٣٧

عنده ان يكون تالف له وان يكون مضرا به والعقل لا يجوز الاقدام على الشيء مع تساوي احتمال النفع
والضرر فيكون اخباره بمثل هذا الخبر خاليا عن الفائدة وهذا مع تنزه كلام الله سبحانه عنه لا يليق
بمقام الامتنان اقول ان مقام الامتنان لا يقتضي ازيد من ان يعلم المكلفات الله سبحانه انعم
عليه بان خلق جميع ما على الارض لانتفاعه واما ارشاده الى كيفية الانتفاع وكميته فوباحصل من
امر اخر ومن آية اخرى فيجوز ان يكون لكل شيء نفع خاص به لا يجوز تعديه منه او جواز ثم بعض
دون كله وقد بين الله سبحانه الحلال والحرام ببيان نبيه صلعم فلا تدل الاية الكريمة على الاذن في
كل انتفاع من كل شيء وبالجملة ليس في الاية الشريفة لفظ دال على عموم الانتفاع من كل شيء والاستدلال
بمثل ما قاله المص ثم جعله مناطا للاحكام الشرعية جرأة واي جرأة قال الشيخ المحدث البارع في الفوائد
الطوسية وفي بعض الاحاديث المعتمدة عن امير المؤمنين ع انه قال في تفسيرها خلق لكم ما في الارض ٢٧٦
لتعتبروا به وقد قيل انه على تقدير عموم الانتفاع يكفي في مقام الامتنان اباحة الله سبحانه جميع الانتفاعات
ولو كان جواز بعضها عند الاضطرار لان عدم منع المضطرين نعمة ومنة عليهم الا ترى كيف منع
الباغي عن الانتفاع بالميتة في حال اضطراره واما عموم لفظة ما وشمول لفظة في الارض ايوان شاكلها
في هذه الاية كما في قوله عز وجل اني جاعل في الارض خليفة فواضح ظاهر **قوله** ره والمص يدل عليه قوله تعالى
حرمت الخ اقول انما يستدل بهذه الاية مع ضم اية شريفة اخرى اليها وهي قوله سبحانه وما لكم الا تاكلوا مما
ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم وجه الاستدلال ان قوله تعالى وقد فصل لكم اشارة الى الاية الاولى
كما ذكره ره فالظ ان المحرمات كلها مفصلة فيها والا فلا وجه لانكار عدم الاكل مما ذكر اسم الله عليه
معللا بان المحرمات قد فصلت عليكم وهو ليس منها فعلى هذا يكون ما كلها حلالا الا ما ذكر في الاية
المفصلة حلالا وهو المط اقول وعلى تقدير تسليم ان يكون المراد بالتفصيل هو تبيينه سبحانه بلسان
نبيه صلعم بعضه

115

وقوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات الاية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا اباحة الاكل
حلالا طيبا وقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير على شهرة الاية تجارا بان ما ج الاشياء
مركوزة في العقول قبل الشرع لانها في صورة الاستدلال على الحل بعدم وجدان التحريم الا للاشياء المخصوصة فتامل وكذا قولهم الاصل في الاشياء الاباحة
لما مر ثم قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما بعده من الاخبار الكثيرة المذكورة في هذا القسم وادعى المص ان بهذا قسما من الاصل كثيرا ما يستعمل الفقهاء

اصحابهم الشيء والحاصل عدم تقدم الكاشف

نبيه صلعم بعضهم جلية والبعض على جهة النبي صلعم الا ان يقال ان كل ما وقع النزاع في حرمته وحليته
قد نص النبي صلعم على حكمه ولكن منه ما وصل الينا ومنه ما لم يصل فيرجع الامر الى ان ما لم يصل الينا حكمه
حكم الاباحة او الحظر وقد سبق النزاع فيه وبيان ما هو الظ فتذكر وظهر مما حررناه ان ما استدل به
المص ره غير واف بانفراده ولعله في نسختنا سقط وفي بعض النسخ موضع هذه الاية آية اخرى هي
قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم الاية والاستدلال بها من مفهوم الحصر كما في الاية الاخيرة **قوله**
٣٣٨ قوله تعالى ليس على الذين آمنوا الخ قال في الفوائد الطوسية لا يخفى ضعف دلالتها لاختصاصها بمن
جمع الصفات المذكورة كلها من الايمان والعمل الصالح والتقوى والاحسان بل هي مخصوصة بمن آمن
وعمل صالحا قبل نزول الاية كما دل عليه الفعلان الماضيان لعدم دلالتها على الحال والاستقبال قطعا
ثم لا بد من انضمام باقي الصفات وهي مخصوصة ايضا بالطعام لا دلالة لها على غيره بل بالطعام
الذي طعموه في الزمان الماضي لقوله فيما طعموا وبذلك صرح الطبرسي فتختص بما وقع قبل نزول الاية فكيف يستدل
بها بعد نزولها باكثر من الف سنة **قوله** ره وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كلوا الخ اعترض عليه اولا بانه
من خطاب المشافهة فلا عموم له اقول ولا وقع له بعدما عرفت في ذلك البحث وثانيا بان لفظة من للتبعيض
اقول هذا الاعتراض كسابقه لان لفظة ما عامة والغرض من التبعيض ان المكلفين لا ياكلون جميع ما على الارض
بل ياكلون من كل شيء بعضه فصار المفاد جواز اكل بعض من كل ما على الارض وبهذا القدر يثبت المط
نعم لا يدل على حلية غير الاكل وقد ناقش فيها صاحب الفوائد الطوسية بغير ما ذكر من اراده فليراجعها
قوله ره وفي هذه الاية اشعار الخ اقول استدل بعضهم على اباحة اكل جميع الاشياء بهذه الاية الكريمة من
مفهوم الحصر وقد استدل بها المعصوم ع ايضا على اباحة بعض الاشياء ففي التهذيب عن الصادق ع
والعياشي عن الباقر ع انه قال سئل عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال

بل هما قسمان والتحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي
ولهذا لم يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل المذكورة فلا اذا كان اصالة براءة الذمة مستلزمة لشغل الذمة من جهة اخرى
لم يصح الاستدلال بها كما اذا علم نجاسة احد الانائين مثلا بعينه واشتبه بالاخر فان الاستدلال باصالة عدم وجوب الاجتناب عن احدهما بعينه لو صح يستلزم وجوب
الاجتناب من الاخر وكذلك النوع بين المشتبه طاهره بالنجس والزوجة المشتبهة بالاجنبية والحلال المشتبه بالحرام المحصور ونحو ذلك وكذا اصالة العدم كان في

فلا يجب الاجتناب عنه

طعاما محرما وهذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فقال اقرأها حتى
فرغت منها فقال ان الحرام ما حرم الله ورسوله ولكنهم قد كانوا يعافون شيئا فنحن نعافها وحاصل
كلام المص ره هو ان النبي صلعم رد على المشركين في تحريمهم بعض المباحات بان الذي اوحي اليه تحريمه
هو اشياء مخصوصة فلا بد ان يكون باقي الاشياء مما لم يوح اليه صلعم تحريمه مباحا فيظهر منه ان التحريم
هو المحتاج الى الدليل الذي هو الوحي واما الاباحة فيكفيها عدم وحي التحريم وليس المراد باصالة الحل
الا هذا ولك ان تقول ان مفاد الاية الشريفة اني لا اجد فيما اوحي الي من الاشياء التي يتناولها ٢٢٩
وحرمتها محرما الا كذا وكذا وانما لم يفصل الحلال بل الحرام لقلة الثاني وكثرة الاول فاقتضى مقام
البلاغة ذكر الثاني ليعلم ان ما يغايره من القسم الاول وهذا المعنى وان كان في الثمرة وهي اباحة
كل ما سوى المذكورات متحدا مع المعنى الاول ولكنه لا يفيد كون الاباحة هو الاصل المركوز
في العقول بل يفيد ان الله اباح ما سوى المذكورات فيثبت الاباحة الشرعية **قوله** بل هما قسمان
لعل ما سبق في تحقيق هذا الاصل يؤيد كونهما قسما واحدا وان مآل الثاني الى الاول **قوله** لا يصح الا
اقول قد عرفت ان مرجع البراءة الى القطع بعدم اشتغال الذمة بالشواغل الشرعية عند عدم وجدان
دليل على الاشتغال فاذا فرضنا ان يكون هذا القطع مستلزما لشغل الذمة من جهة اخرى لاجل الملازمة
عقلية او دليل معتبر شرعي فكيف يجوز لنا ان نقول بعدم صحة الاستدلال لان عدم الصحة اما ان
يكون من جهة عدم اللزوم مع فرضنا وجوده او من جهة عدم الملازمة وكلاهما غير معقول على
هذا التقدير مثلا لو استدللنا هكذا لو كانت ذمتنا بريئة من الحكم الفلاني لوجب علينا كذا وكذا
لدلالة العقل عليه لان المقدم علة تامة للتالي مثلا او الكتاب او السنة مثلا لكن المقدم حق
لان المفروض ان الحكم الفلاني لا دليل عليه عندنا وتكليف الغافل محال فيكون التالي حقا فلا يجا

المقدم

لا اذا كان شاغلا للذمة كان يكون في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته فالاصل عدم بلوغه كرا فيجب الاجتناب عنه وكذا اذا اصالة عدم تقدم الكلام
فيصح ان يكون في الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او بعده فالاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل
ما لاقى ذلك الماء قبل رؤية النجاسة والله يعلم

للمقدم في هذا الاستدلال وليس لحكم الثاني حكما من غير دليل بقي الكلام فيما ذكره المص من الامثلة
فنقول لو فرضنا ان الشارع لم ينهنا عن استعمال كل من الانائين بخصوصه في الواقع او لم يصل الينا
النهي عنه لما كان الاجتناب واجبا علينا فيكون الاستعمال اما جائزا او واجبا ان كنا مشغولي
الذمة بمشروط بالطهارة او بنفس الطهارة ان كانت هي واجبة علينا اما وجوبا تخييريا بين
او بينهما وبين الاخر ان وجد انا او وجوبا عينيا ان انحصر الماء ولكن علمائنا مطبقون على عدم
٢٣٠ جواز الاستعمال اما لورود النهي عنه بخصوصه واما للنهي عن استعمال ما نقطع بنجاسته وان لم
يكن معينا بل كان طبيعة مرسلة كاحد الانائين لا بعينه ولا شك ان امتثال النهي انما يتحقق
بترك جميع ما يصدق عليه تلك الطبيعة فلا بد من اجتنابهما جميعا وهكذا نقول في باقي الامثلة
والحاصل انه تحقق البراءة لا القول بتحققها مع صحة الاستدلال كما قاله المص **قوله**
لا اذا كان شاغلا للذمة الخ اقول ليس كل عدم اصلا بل العدم المعلوم القطع به وليس عدم
كرية الماء امرا متحققا متقدما على كريته من حيث هو هذا النوع الخاص من الجسم بل الظاهر ان
هذه الطبيعة اول ما وجدت في ضمن الكر ثم عرض لها الانقسام فصار بعض الاقسام غير
كر فلا بد ان نفرض ماء غير كر صار بالتدريج كرا فصاعدا فلاقته نجاسة ولم نعلم ان الملاقاة
هل كانت قبل البلوغ ام بعده فعلى هذا التقدير نقول ان البناء على اليقين وعدم نقضه بالشك
هو الاصل المعتبر في الشرع عند القائلين بالاستصحاب كما سيجيء بيانه انشاء الله وهذا يقتضي
ان نحكم بعدم بلوغ الماء كرا الا بعد العلم ببلوغه كرا وهذا الحكم يقتضي كون هذا الماء مظنون
النجاسة فلو قلنا بان مظنون النجاسة من اي طريق حصل الظن يجب اجتنابه لقلنا بوجوب
اجتناب هذا الماء لكنا نقول ان العقل لم يدل على لزوم وجوب الاجتناب لظن النجاسة

ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة كما اذا استعملنا ماء ثم ظهر ان كان قبل ذلك نجسا ثم طهر بالقاء كر عليه دفعة ولم نعلم ان الاستعمال كان قبل تطهيره او بعده فلا يصح ان يقال الاصل عدم تقدم تطهيره فيجب اعادة الغسل بالاولة وذلك كما لا يخفى ذلك الاستعمال لانه اثبات حكم بلا دليل فان حجية الاصل في النفي باعتبار قبح تكليف الغافل ووجوب اعلام المكلف بالتكليف فلذا يحكم ببراءة الذمة عند عدم الدليل فلو ثبت حكم شرعي بالاصل لزم اثبات حكم من غير دليل وهو باطل اجماعا

٢٣١

والشرع حكم بعدم اللزوم الا في المواضع خاصة لو قلنا بها كالشهادة العدلين حيث قالوا كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ولا تنقض اليقين بالشك ابدا وطهارة هذا الماء كان متيقنا قبل وصول النجاسة اليه فنحن لا ننقض بيقين عدم الكرية ولهذا قلنا بان هذا الماء مظنون النجاسة ولا ننقض بيقين الطهارة بالشك فيها ولهذا حكمنا بطهارته وكم من مظنون النجاسة وحكم الشارع بطهارته كطين الطريق بعد انقطاع المطر وان اصابنا في الايام الثلثة فظهر ان هذا الاصل لا يلزمه حكم اخر هو وجوب الاجتناب لا عقلا ولا شرعا فليس المثال منطبقا على القاعدة التي اسسها وهي عدم جواز الاستدلال بالاصل مع كونه مستلزما للحكم **قوله** ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة الخ اقول قد سبق ما يستفاد منه ما في هذا المثال ولكن لا بأس بالتوضيح والبيان فما قد سبق ان العدم الذي هو الاصل يعتبر فيه ان يكون معلوما والمعلوم في هذا المثال طهارة الماء اولا والتنجيس ثانيا والتطهير ثالثا ثم الاستعمال فلا يخلو اما ان نعلم ان الاستعمال بعد التنجيس ولكنا لا نعلم انه وقع قبل ازالة التنجيس او بعده او لا نعلم ان الاستعمال هل وقع قبل التنجيس او بعده وعلى الاخير هل وقع قبل التطهير ام بعده فعلى الشق الاول من شقي الترديد نقول بوجوب غسل ما لاقى ذلك الماء وغيره مما هو موقوف على طهارة الماء شرعا لان التنجيس كان يقينيا وليس لنا ان ننقض الا بيقين مثله ونحن لا نعلم ان استعمالنا هل كان بالماء الطاهر او النجس وبالجملة النجاسة مقطوع بها والطهارة مشكوك فيها واما على الشق الثاني فنقول بطهارة ما لاقاه وغيرها مما يتفرع على الطهارة لانها كانت يقينية ثم عرض لنا شك في ان حال الاستعمال هل كانت ذمته بعروض النجاسة ام كانت باقية وعلى الاول هل كان الاستعمال بعد زوال النجاسة بالتطهير ام قبله والحاصل ان نجاسة الماء المستعمل في هذه الصورة مشكوك فيها مع انه كان يقيني الطهارة واليقين

بحصول النجاسة

فان قلت لم لا يكون اللازم فيما لا نص فيه التوقف كما روى الشيخ السعيد محمد بن علي بن الحسين بن بابويه عن ابيه قال اخبرنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام قال

٢٢١

بحصول النجاسة لا يحصل الا بيقين النجاسة بل يجب نقض الماء كله لا الماء الذي استعملناه **قوله** فان قلت فلم لا يكون اللازم الخ اعلم ان القائلين بوجوب التوقف لم يقتصروا على وجوبه فيما لا دليل عليه اعني ما لا نص فيه من الشارع بل قالوا به في جميع اقسام الشبهة منها ما لا نص فيه ومنها ما فيه نصان متعارضان من غير طريق الى الترجيح ومن جملة ما لا نص فيه عندهم الاحكام التي يمكن استنباطها من متشابهات القران وجميع اقسام المفهوم والاستصحاب وغيرها مما ليس على حجيتها دليل معتبر عند الشارع واستدلوا على ما قالوه باحاديث نقلها الفاضل المحدث في وسائل الشيعة وانا اذكر منها ما هو اظهر دلالة واحذف المكرر وما ذكره المصنف فمنها ما رواه عن حمزة بن الطيار في جملة حديث ان ابا عبد الله عليه السلام قال لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت له والرد الى ائمة الهدى صلوات الله عليهم حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وعن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما حق الله على العباد قال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وعن مفضل بن عمر في جملة حديث قال يعني ابا عبد الله عليه السلام من فرط تورط ومن خاف العاقبة تثبت عن التوغل فيما لا يعلم ومن هجم على امر بغير علم جدع انف نفسه وعن احمد قال في وصية المفضل بن عمر قال ابو عبد الله عليه السلام من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وعن ابي جعفر عليه السلام في حديث انه قال لزيد بن علي ان الله احل حلالا وحرم حراما وفرض فرائض وضرب امثالا وسن سننا الى ان قال فان كنت على بينة من ربك ويقين من امرك وتبيان من شانك فشانك والا فلا ترومن امرا انت منه في شك ولا شبهة وعن ابي عبد الله عليه السلام قال لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا وعن امير المؤمنين عليه السلام في كتابه الى عثمان بن حنيف فانظروا الى ما تقضمه من هذا المقضم

القول بالتوقف

الخبر الاول

الثاني

الثالث

الخبر الرابع

الخامس

الخبر السادس

السابع

في اشتبه عليك علمه فالفظه وما ايقنت بطيب وجوهه فنل منه وعنه عم انه قال لا ورع كالوقوف الثامن
عند الشبهة وعنه عم انه قال من حرصت له العبر عما بين يديه من المثلات حجزه التقوى التاسع
عن تقحم الشبهات وعن الصادق عم عن اباءه عليهم السلم قال قال رسول الله صلعم في كلام طويل الامور العاشر
ثلثة امر تبين لك رشده فاتبعه وامر تبين لك غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه فرده الى الله عز وجل
وعن رسول الله صلعم ان لكل ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والشبهات بين ذلك كما لو ان راعيا الحادي عشر
رعى الى جانب حمى لم يلبث غنمه ان تقع في وسطه فدعوا الشبهات وعن ابي جعفر الثاني عم قال قال الثاني عشر
جدي رسول الله يا ايها الناس حلالي حلال الى يوم القيمة وحرامي حرام الى يوم القيمة الا وقد
بينهما الله عز وجل في الكتاب وبينتهما في سنتي وسيرتي وبينهما شبهات الشيطان وبدع بعدي
من تركها صلح له امر دينه وصلحت له مروته ومن تلبس بها وقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه
قرب الحمى ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعيها في الحمى الا وان لكل ملك حمى الا
وان حمى الله عز وجل محارمه فاتقوا حمى الله ومحارمه الحديث وعن الرضا عم قال ان هولاء القوم الثالث عشر
سنح لهم شيطان اغراهم بالشبهة ولبس عليهم امر دينهم وارادوا الهدى من تلقاء انفسهم فقالوا
لم ومتى وكيف فاتاهم الهلاك من ماتى احتياطهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير ورد
ما جهلوا من ذلك الى عالمه ومستنبطه لان الله يقول في كتابه ولو ردوه الى الرسول والى
اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم يعني آل محمد صلعم وهم الذين يستنبطون منهم القران
ويعرفون الحلال والحرام وهم حجج الله على خلقه وفي الذكرى قال النبي صلعم دع ما يريبك الى ما لا يريبك
وذكره احاديث اخرى قريبة مما ذكرنا بحسب المضمون والجواب عنها انا نكف عما لا نعلم وهو
حكم الشيء في نفسه ونتثبت ونتوقف فيه ولا نحكم عليه ولا نقتل ولا نفتي في حكم ما لا نص فيه

فيجتنبوهم

الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فدعوه وفي الكافي في باب اختلاف الحديث في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله عم قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر
يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال

من حيث هو مبهم الحكم بل في الفعل حكمه من حيث هو كذلك وهو جواز العمل مع اولوية ترك ما يحتمل التحريم
كما يدل عليه حديث التثليث وغيره فنحن على بينة من ربنا عز وجل كما تم صلوات الله عليهم وهم الشهداء
لنا في الدنيا والاخرة على ان الظاهر من حديث مفضل حكم العقايد لا الاعمال ومن حديث عثمن هو
الاحتراز عن المال المختلط المشتبه لطلب زيادة التقوى والورع كما كل اموال السلاطين وجوائزهم
ومن حديث الصادق عم ان الشبهة المسائل التي اشتبهت ماخذها واختلفت فيها الائمة
فالاخذ بها من دون رجوعه رجوع الى ائمة الهدى موجب للهلاك كما يرشد اليه حديث الرضا عم
انتهى وبالجملة لا نزاع بيننا وبينكم في وجوب التوقف في الحكم الواقعي للشبهة وهو الحكم المتعلق
بالعنوانات الخاصة التي يحصل بها التمييز بين الاشياء وكذا في ان حكم الشبهة من حيث هي
شبهة معلوم من الشرع وانما النزاع في حقيقته فانتم تقولون انما لزوم الترك ونحن نقول بجواز
الفعل مع اولوية الترك وما استدل للتم به على ما ذهبتم اليه لا يدل عليه كما مرت الاشارة اليه وفي
سياق انتهى في كلام المص ره وما استدل للمنابه على ما ذهبنا اليه واضح الدلالة ولا داعي الى تاويله
او حمله على التقية وكيف يحمل عليها مع ان العامة انتهى اختلفوا فبعضهم قال بالاباحة بعد ورود
الشرع للادلة النقلية وبعضهم بالتحريم وبعضهم بالتوقف لذلك قوله الوقوف عند الشبهات
الظاهر ان قوله عم في اخر الخبر فما وافق الى اخره نتيجة لما تقدم فبملاحظة نظم اجزاء الخبر والمناسبة بينها يمكن
ان يكون غرضه عم انه اذا بلغكم عنا خبران مختلفان يوافق احدهما كتاب الله ويخالفه الاخر فالموافق
لا ريب فيه واما المخالف ففيه الشبهة لاحتمال كذب الراوي او ارادة المروي عنه خلاف ظاهره
والمراد بالوقوف عند هذه الشبهة رد علم الخبر الى صاحبه لا العمل به ولا الانكار فان كان مضمونه
حقا وصوابا فعليه دليل قاطع ونور ساطع في الواقع فانتظر لعل الله يرشدك اليه هذا اذا كان

يرجئه حتى يلقى من يخبره وفي نسخة حتى يلقاه وفي رواية اخرى

٢٢٥ المراد بالشبهة الامر الذي ورد فيه نصان متعارضان ويحتمل احتمالا ظاهرا ان يكون المراد ما اختلف فيه الامة فيجب التوقف في حكمه والنظر في كتاب الله فان على كل حق دليلا ثابتا فيه وعلى كل صواب نورا منه فبعد النظر عليهما اخذ الموافق وترك المخالف فقد ارتفعت الشبهة والظاهر ان المراد من الكتاب هو المحكمات في نفسها قلنا ما لاحظنا الموافق لها والمخالف وما لم نقر كل فلا رخصة في تفسيرها من عند انفسنا **قوله** عليه السلام يرجئه حتى يلقى اه فان قلت لا يخرج المكلف من فعل شيء او تركه فالاول هو الاخذ بقول الآمر والثاني هو العمل بقول الناهي فما الارجاء الذي هو الواسطة قلت هو الفعل او الترك لا بطريق اللزوم كما هو مقتضى الاخذ بقول الآمر والناهي ويدل على ان غرضه عليه السلام ترك العمل بالحديثين حديث سماعة الذي سننقله وقوله عليه السلام في الحديث هذا فهو في سعة يدل على جواز الفعل والترك ايضا لا لزوما ويمكن ان يكون غرضه عليه السلام هو الترك بطريق الاولوية لا من حيث انه مطلوب للشارع طلبا لزوميا بل من حيث عدم ثبوت التكليف يكون في سعة لا يضره الترك حتى يلقى من يخبره بحقيقة الامر وجميع هذا الحديث وتركه فقد ترك من حيث انه مطلوب للشارع لكن بهذا الحديث لا بحر النهي والفرق ظ اذ ربما كان في الواقع واجبا مامورا به وانه هذا الترك مندوب والاول قد يكون واجبا لحرمته وبالجملة فيدل على انه اذا كان شيء يحتمل الوجوب والحرمة ينبغي ان يترك ولا يعمل به وقد قيل ان ترك الواجب اهون من فعل الحرام ولعل السر فيه ان اغلب الواجبات تحصيل كمال النفس المعدة فبتركها مافات ويبقى الاستعداد به بحاله لا سيما مع الجهل بها واغلب المحرمات مبطل للاستعداد بالخاصية فاذا عدم لا يعود فتامل حال الجاهل بالجهل البسيط ومدعي العلم الجاهل بالجهل المركب واعتبر وقد نقل عن بعض العلماء ان بعضا يقول ان فعل الحرام اسهل علينا من ترك الواجب ثم

لا وجه له

باتهما اخذت من باب التسليم وسعك وفي اخر حديث عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفي اخره انه سئل بان وجد الرجيح في الخبرين المختلفين قال اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وفي باب النهي عن القول بغير علم بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام قال انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال انهاك ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اياك وخصلتين

التكليف

وحينئذ **قوله** عليه السلام باتهما اخذت اه الظ والله يعلم انه ليس المراد الاخذ باتهما شئت من حيث عدم ثبوت واحد منهما المستلزم لجواز الفعل والترك لان قوله عليه السلام من باب التسليم يأباه بل المراد انك لا ترده مرة انكارا واستكبارا بل ترد علمها اليه عليه السلام وتنقاد له عليه السلام وان جاء بالنقيضين على الظ مثلا او ربما كانا النقيضين او في وقتين او لمصلحتين او لغيرهما وتعمل بواحد منهما من حيث انه عليه السلام امرك او نهاك فيقبل انه ان لم تعمل بحكمه الواقعي ورائنا في هذه الرخصة ارتكابه للحرام الواقعي المبطل للاستعداد بالخاصية اخف هذا التسليم والانقياد استعداد للكمال وتقرب اليه عليه السلام ولمن نصيحة حزوجل لا يدانيه كمال واستعداد ويحبني في هذا المقام نظير لهذا الكلام قوله صلى الله عليه وآله حب علي حسنة لا تضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا تنفع معها حسنة صلى الله عليه وآله وفداه ابي وامي ونفسي وولدي واهلي واسرتي **قوله** عليه السلام حلال بين اه لعل مراده عليه السلام بالبين والله يعلم ان من الاشيا ما يجوز فعله لدلالة القاطع او الدليل المعتبر شرعا عليه ودلالته لا سترة فيها ولا معارض لها وبينهما ما يحتمل الامرين اما لاحتمال الدليل او لعدم بلوغ ما يدل على احدهما الينا من الشارع وان كان في نظر العقل حسنا او قبيحا فرب حسن عند العقل يقبح لامر نعلمه وهكذا في جانب القبيح فمن ترك الشبهة بمعنى المحتمل نجى من ارتكاب الحرام الواقعي وان لم يكن حراما عليه بحكم الشرع ومن اخذ بالشبهة وعمل بها ارتكب المحرم الواقعي اما لارتكابه لجميع الشبهات وفيها الحرام يقينا اذ من المحال العادي ان يكون جميع ما يحتمل الحرمة على الظ حلالا في الواقع مع ان اخباره عليه السلام بان فيها حراما يكفينا او لغلبة الحرام فيها وعدم ارتكاب مع ارتكاب بعض الشبهات او اجرى الكلام مجرى المجاز بالمشارفة والمعنى كاد ان يرتكبها فان ارتكبه هلك من حيث لا يعلم لا لكون هذا الارتكاب سببا قريبا للهلاك بل لكونه وسيلة وسببا بعيدا اذ فعل الحرام او الشبهة يصير النفس متمادية حتى يؤل الامر الى فعل معلوم الحرمة فهو كمن يسلك طريقا

٢٢٦

لا بل عليهما جميعا ويجزى كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سالنى عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا والامر بالاحتياط يدل على عدم جواز العمل بالبراءة الاصلية والاقتصار فعليكم بالبراءة الا صلية وروى انه قد تحقق الوقت عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلى حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل فكتب الى ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتا

لا يعلم فيها اهلاكم مع كون سبيله فيها فيدل هذا الحديث ايضا على ترجيح الترك على الفعل فيما يحتمل التحريم ٢٣٧
وغيرها كما سيشير المصنف ره اليه وان فعل الحرام الواقعى يوجب وان لم يكن حراما على الظاهر وحمل الحلال
والحرام على الماكل والمشارب ونحوها خاصة ليس بذلك البعيد ويكفينا قوله ع لا بل عليهما
جميعا دفعا لقول السائل الجزاء بينهما واثبات للشق الثانى ولما كان العبارة مجملة بين المراد بقوله
ويجزى كل واحد منهما وقوله ع فعليكم بالاحتياط يحتمل الاحتياط فى الافتاء بحكم انه الواقعى
فلا ينافى قول السائل لا ادرى الحكم او قوله ان شغل الذمة باى من الجزاء الواحد يحتاج الى دليل
فلم نجده ولم نذر فات فى سعتر من ترك الزياده لقوله ع الناس فى سعة ما لم يعلموا اشلا وبالجملة
لا يدل على نفى التمسك بهذا الاصل والتمسك به الى ان يظهر خلافه ويحتمل الاحتياط فى العمل اذ
الامر دائر بين الجزاء والجزائين والعمل بالاحوط احتياط مستحب ودلالة مثل هذا الكلام على ازيد
من الاستحباب ممنوع وهذا النص لا ينفى جواز العمل بالاصل هذا مع قطع النظر عما سيقوله
المصنف ره والا فشغل الذمة معلوم وقدر الجزاء مشكوك فيه وليس عدم الزيادة امرا معلوما
فى وقت ما حتى نتمسك به ونطلب الدليل على الزياده اذ شغل الذمة بالجزاء الواحد والمتعدد
امران حادثان لا اولوية لاحدهما على الاخر وغرضى من اظهار الاحتمالين ان تعلم ان الاحتياط
بكلا معنييه يجتمع مع التمسك بالاصل فيما يجوز التمسك به عليه قوله ارى لك ان تنتظر انه يمكن
ان يكون بناء الاحتياط فيه على التمسك بالبراءة لا على ان اللازم فيما لا نص فيه لزوم الاحتياط
اذ كون الشمس فوق الافق اعنى عدم دخول وقت صلوة المغرب وعدم اشتغال الذمة بها ونحوها
امر معلوم ولا دليل على دخول الوقت واشتغال الذمة الا حين ذهاب الحمرة اذ الظاهر ان المراد بالحمرة
هنا هو الضوء الكائن فى ذروة الجبل المحتمل لان يكون من الشمس ومن الشفق الاحمر والاشتغال

بالعبادة

١٣٠ وتاخذ بالحائطة لدينك ولا يخفى انه صريح فى طلب الاحتياط ونقل عن محمد بن جمهور الاحسائى فى كتاب عوالى اللئالى انه قال روى العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سالت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط الحديث

بالعبادة قبله هو الذى حذر ع عنه وعن امثاله بقوله واياك ان تدين الله بما لا تعلم وعلى هذا
يكون الاحتياط على طريق الوجوب لاشتراط العلم بدخول الوقت فى جواز ايقاع الصلوة فكانه ع
قال له ان حكم هذه المسئلة معلوم وهو لزوم التاخير عند الشك فى دخول الوقت قوله اذا تخذ
بما فيه الحائطة اه فى اخر هذا الحديث الشريف الذى يجيء فى الباب السادس روايتان اولهما فقلت ٢٣٨
انهما موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال ع اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع
الاخر والاخرى انه قال اذا فارجه حتى تلقى امامك فتسأله ولا يخفى ان فى هذه الرواية الاخرى
ما يمكن ان يحمل على جواز التمسك بالاصل عند فقد الدليل بيانه ان الراوى ره فرض الحديثين متعارضين
على الظاهر سواء دل احدهما على فعل شىء والاخر على تركه ام دل احدهما على فعل شىء والاخر على
فعل ضده فسال المخرج منه فاجاب ع بابانة الترجيح وبين له المرجحات وفرض الراوى
التساوى الى ان قال فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع
قال ع اذا فارجه حتى تلقى امامك فتسأله يعنى اذا لم يمكن الترجيح فيتعارضان ويتساقطان فيكون حكمها
لا دليل عليه فلا تكليف به خارجى العمل ولا تعمل بواحد منهما نظير هذا ما رواه الطبرسى عن سماعة قال
قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما الحديث
ويجيء مسندا بتمامه فى الباب السادس فان قلت اذا لم يكن تكليف بالفعل او الترك او بفعل شىء وفعل
ضده بخاص فمقتضى الاصل جواز كل منهما او فعل واحد من الضدين وتركهما معا لا لزوم الترك
وفى الخبر هو الثانى قلت بل الظاهر ترك العمل بمجموع الحديثين وجواز الفعل والترك لا التزام الترك الذى
هو قول الناهى كما يشعر به حديث سماعة مع ان الاحتمال اخر هذا الحديث على احد الاحتمالين الاتيين
على ان الترك كان مطلوبا لكان بطريق الاستحباب وقد علمت سابقا جهة ترجيح الترك

قلت لم لا يجوز ان يكون ادلة التوقف فلو لا يمنع ان ما لم يرد فيه نص شرعي داخل في الشبهة أو ادلة التوقف وارد او فيما ورد فيه من الشرع نصان متعارضان فلان في غير المنصوص به قياس باطل عند العاملين بالقياس ايضا لانتفاء الجامع بين ما لا نص فيه والشبهة

على الفعل اذا دار احد الفعلين لحديثين على طلب الفعل والاخر على طلب الترك واما اذا دل على فعل الضدين فعلى تقدير كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص او مستلزما اياه يكون سببه ترجيح الترك ما تقدم بعينه من غير خفاء وعلى تقدير عدم الاستلزام نقول احتمال الحرمة لا يحسن ان يكون بتوسط نهي صريح او ضمني وصل الينا ولم ينقطع بوجود المعارض بل لاستحالة الجمع بين الضدين نعلم انه اذا احدهما ليس مطلوبا للشارع فيحتمل ان يكون تركه مطلوبا وهذا القدر يكفينا ويجري فيه ما قلناه من سبب ترجيح الترك ولما لم يتعين تركهما معا هذان بيان التحير على تقدير الرواية الاخرى واما بيان ما في الاصل من قوله عم اذا فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر فيحتمل ان يكون المراد لختيار واحد منهما على انه مطلوب للشارع ويكون مفاد العبارة مفاد قوله عم في خبر اخر بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم كما هو بيانه ويحتمل ان يكون المراد جواز الفعل والترك او فعل احد الضدين بنا على الاصل ومقتضاه قوله قلت الجواب اما عن ادلة التوقف اه قد استدل المصنف قدس سره على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم التكليف بما يرجع حاصله ومختصره الى ان عدم اشتغال الذمة هو الاصل فالاشتغال يحتاج الى دليل ولما لم نجده فلا تكليف اذ تكليف الغافل قبيح ثم اعترض على نفسه بقوله فان قلت فلم لا يكون اللازم فيما لم يدل عليه دليل التوقف لما روى الشيخ الى اخره والظ ان هذا معارضة لدليله وتوجيهها هكذا ما لا يدل عليه دليل شبهة وكل شبهة يجب فيها التوقف للاحاديث المذكورة ووجوب التوقف حكم شرعي ثبت التكليف به فظهر نقيض قوله لم نجد عليه دليلا لا تكليف به ثم منع الصغرى ههنا واشده بقوله اذ ادلة التوقف اه وفيه نظر اما اولا فلان ما لا دليل عليه ليس بحلال بين ولا بحرام بين لاحتمال الحرمة فهو شبهة بحكم المستفاد من قوله صلى حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمنع الصغرى ساقط واما ثانيا فلان الظ

منه قدس الله سره

ونانيا بان قوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما يحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير ذلك من الاخبار التي ورد بعضها اخرج ما لا نص فيه عن حكم الشبهة على تقدير تسليم شمولها ووجوب التوقف له لكونه شبهة

٢٤٠

منه قدس سره انه فهم من ادلة التوقف ان كل شبهة ففيه التوقف وكل ما يجب فيه التوقف ففيه نصان والشبهة ما فيه نصان متعارضان فما لا نص فيه ليس من الشبهة وانت تعلم ان الادلة تدل على ان كل ما فيه نصان فهو شبهة ولا ينعكس كليه وتدل ايضا على ان كل ما فيه نصان متعارضان فلا نص متساقطان فهو ما لا دليل عليه فليس من المنصوص بل هو من الشبهة فليس هناك قياس والحاق قوله وثانيا اه حاصله انا سلمنا ان ما لا دليل عليه شبهة وكل شبهة فيه التوقف لكنا نقول ان قوله عم كل شيء وما يحجب الله الى اخرهما خصصنا الكبرى بغير ما لا دليل عليه فان قلت ان ما لا دليل عليه فرد للشبهة وهي اخص من الشيء وما حجب الله وما لا دليل عليه والثاني لان ما لم يخطر ببال المناقط فهو ايضا مما حجب علمه عنا فكيف يخصص العام الخاص بل يجب ان يقال كل شيء مطلق الا الشبهة وكل ما حجب موضوع الا هي ففيها التوقف للادلة المذكورة ولو اخرج هذان الخبران ما دخل في عنوانهما عن حكم الشبهة فالذي يبقى من افراد الشبهة حتى يتوقف فيه قلت قوله عم كل شيء مطلق فهو في قوة قوله عم كل ما لا نهي عنه ولا امر به اما الاول فقوله عم حتى يرد فيه نهي صريح هذا الكلام في ان المراد بالشيء ما قلناه واما الثاني فلان افادة ان ما امر به يجوز فعله لافادة فيها وحاشا كلامه عن ذلك واذا كان كذلك يكون اخص من الشبهة فتخصيص قولنا كل شبهة فيه التوقف واخراج ما لا دليل عليه عنه بهذا الخبر ظ وكذا قوله عم كل ما حجب الله ان افادة ان ما لم يخطر ببال المكلف موضوع لا يليق بجنابه عم فالمراد ان ما تفطن به ولم يتيسر له العلم به فهو موضوع عنه وح نقول الظ ان المراد منه ما لا دليل عليه اذ ما فيه نصان متعارضان لم يحجب علمه بالذات وانما صار مستورا بالعرض وهو وجود المعارض وعلى تقدير التنزل وشمولها ما حجب الله لهما نقول فح يكون الكليتان اعني قولنا كل شبهة فيه التوقف وكل ما حجب موضوع متساويين في الموضوع

وثالثا بان الاخبار الدالة على التوقف عند تعارض الامارتين معارضة بما دل على التخيير عند التعارض كما لا يخفى فتعين وجوب التوقف في الشبهة المذكورة ايضا نظر ظاهر وربما يجاب ان المحرم ما يجب اجتنابه وهذه الاخبار كالصريحة في ان الشبهة ليست من المحرمات فلا يكون اجتنابها واجبا بل ما ينجر وينتهي الى ارتكاب الحرام يكون اجتنابها مستحبا وارتكابها مكروها ولهذا وقع طلب ترك ارتكاب الشبهة في هذه الروايات بطريق التخصيص الموكد لا بطريق صيغة النهي الظاهرة في الالزام فتامل واما عن ادلة الاحتياط فعن الرواية الاولى اولا بمنع انه من قبيل ما نحن فيه لان اصابة الصيد

مثنا قضى المحول فجمع بينهما اما بالتخيير بين التوقف وجواز الفعل والترك او تخصيص كل منهما باخراج ما لا دليل عليه عن الاول الخبر كالنهي مطلق بخروج مأمور واخراج ما فيه نصان عن الثانية بما دل على حكمه من التوقف صريحا كما مر من الاحاديث فيصير الحاصل هكذا كل شبهة فيها التوقف الا ما لا دليل عليه وكل ما يجب عليه بموضوع الا ما فيه نصان متعارضان قوله وثالثا اه يعني ان مقتضى الجمع بين ما دل على التوقف وما دل على التخيير التخيير بينهما عند تعارض الامارتين فان توقف وترك العمل تخلى من ارتكاب الحرام وان اختار العمل باحد الخبرين من باب التسليم لم يكن اثما مع انك حكمت بلزوم التوقف قوله وربما اه هذا اصوب الاجوبة وان لم يكن هو الصواب قوله واما عن ادلة الاحتياط الخ قوله وثانيا اقول لتحقيق المقام يحتاج الى بيان معنى الاحتياط وموارده وهو يتم بذكر مقدمات الاولى الاحتياط لغة الاخذ بالثقة والعمل بما لا يحتمل الضرر اصلا او يحتمل احتمالا مرجوحا او بما يحتمل ان يكون اقل ضررا قال في مجمع البحرين احتاط بالامر لنفسه اي اخذ بما هو احوط له اي اوقى مما يخاف وفي الصحاح احتاط الرجل لنفسه اي اخذ بالثقة ولا ريب انه لا يجري في العرف الا على عمل يقطع بوجوبه عليه او ترك ما يقطع بحرمته انه احتاط في الفعل او الترك وانما يقال لمن كان له خيرة في الفعل والترك عقلا او شرعا وكان احدهما مما يقطع بعدم الضرر فيه والاخر مما يظن به ذلك او في حاله او كان عدم الضرر في احدهما مظنونا وفي الاخر مشكوكا فيه او كان احدهما اقل ضررا قطعا او ظنا او احتمالا انه احتاط في امره اذا اختار القطعي او الظني على ما يقابله او الاقل على الاكثر ولا يبعد ان يكون في الضرر كلك الثانية قد تقدم منا انه لا يجوز عقلا ولا نقلا تعذيب المكلف قبل التبليغ بان يبلغه نفس التكليف بالشيء فعلا او تركا او التكليف بتحصيل العلم حتى يظهر له هل هناك تكليف ليعمل بمقتضاه اولا وهذا البلوغ انما يتحقق بالقطع بما طلب منه او الظن

مع القطع بانه

معنى الاحتياط وموارده

عدم اشتغال الذمة كل من الرجلين فيجب العلم ببراءة الذمة ولا يحصل الا بالاجتناب من كل واحد منهما فلا يجوز التمسك فيه باصالة براءة الذمة والحاصل انه انما يحكم باشتغال الذمة بشيء ويكون لذلك فرد ان باحدهما يحصل البراءة قطعا وبالاخر يشك في حصول براءة الذمة لعموم لا يرفع اليقين الا بيقين مثله وغير ذلك ونحن نجوز التمسك بالاصل فيما لم نقطع باشتغال الذمة وهذا ظاهر

مع القطع بانه يجوز له العمل بالظن فلا يعاقب على فعل شيء ولا على تركه من لم يبلغه نص او دليل معتبر اخر على حكم ذلك الشيء وكذا لا يعاقب من بلغه نصان متعارضان من دون طريق له الى الترجيح او اطلع على دليل ظني نهى عن اتباعه نعم اذا بلغه حكم مثل هذا الشيء كوجوب التوقف في العمل مثلا كما هو راي الاخباريين فعند هذا يعاقب لو لم يتوقف الثالثة الضرر الذي يتصور على ترك الواجب والمستحب وفعل الحرام والمكروه اما دنيوي واما اخروي اما الدنيوي فاما ان يكون عليه امارة عقلية او شرعية او لا والاول اما ان يكون تفويت مصلحة او حصول مفسدة والاول كعدم حصول كمال المستعد له والثاني كابطال استعداد للنفس المستعدة للكمال واما الاخروي فهو اما العقاب والتعذيب او ما يؤدي اليه كحصول ملكة تؤدي الى فعل ما يوجب العقاب او البعد عن درجة المقربين ومن الاخير ما يترتب على فعل المكروه في الاخرة وهذا القسم اما ان يكون عليه امارة اولا وليس الغرض حصر المضرة بل بيان افرادها الظاهرة الرابعة الامر الذي لا يعلم حكمه الشرعي سواء كان لعدم النص او لتعارض الادلة وعدم الترجيح اما ان يكون حكمه دائرا بين الوجوب والاحكام الاربعة الباقية او بين الوجوب وما عدا التحريم او ما عدا الاستحباب او ما عدا المكروه او ما عدا المباح او بين الوجوب واثنين منها او بين الوجوب وواحد منهما وقس على ما ذكر باقي الاحتمالات العقلية اذا تمهدت هذه فاقول ان الحلال البين والحرام البين ليسا من موارد الاحتياط كما ظهر من المقدمة الاولى فانحصر المورد في الشبهة وقد عرفت الخلاف في حكمها وان المجتهدين قالوا بالاباحة مع اولوية ترك ما يحتمل التحريم للادلة النقلية والعقلية والاخباريين قالوا بلزوم اجتنابه لتلك الادلة وسبق الكلام في ادلة الاباحة وعلى ادلة التوقف في العمل واما اولوية الترك فقد مر ايضا ما يدل عليها ونقول هنا ان احتمال الوجوب لما لم يكن مستلزما لوجوب الفعل ولا احتمال التحريم مستلزما للحرمة عند هذه الطائفة ففعل مثل هذا الامر او تركه لا يخاف منه العقاب والتعذيب

الاخروى كما ظهر من المقدمة الثانية مع ان الموهو الزام الفعل قد يودى الى الحرج كما قالوا في وسائل
الشيعة قاعدة لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب بخلاف الشك في التحريم فيجب الاحتياط ولو
وجب الاحتياط في المقامين لزم تكليف ما لا يطاق اقول لزومه ظ لان الاحتياط في مقام الوجوب
في الفعل وفي مقام الحرمة في الترك وفيما يحتملهما لو كان مكلفا بالاحتياط في المقامين لكان مكلفا
بالفعل والترك معا وهذا تكليف بالمحال واما اولوية الترك ففيه تفصيل وهو ان الفعل يخاف
منه ارتكاب المحرم الواقعي والترك يخاف منه ترك الواجب الواقعي وما يمكن ان يترتب عليهما اما
المضرة الدنيوية او البعد الاخروى كالعقاب والاولى اما ان يكون وجودها او عدمها راجحا
عند العقل في الفعل والترك او في احدهما واما ان يكونا متساويين عنده فيهما او في احدهما والمراد
بالرجحان ما يشمل القطع والظن ولا شك ان في جميع صور الشك اما ان لا يكون على المشكوك فيه
امارة او تكون مع معارضتها بمثلها وفي جميع صور الظن لا بد من امارة راجحة وظاهر ان في الاحتمالات
المتكافئة مثل كون وجود المضرة مقطوعا به في كليهما او غيره من الاحتمالات لا ترجيح للفعل على الترك
ولا العكس بحسب العقل وانما يتصور الترجيح في غير المتكافئة كما اذا كان عدم الضرر في احدهما
قطعيا او ظنيا ووجود الضرر في الاخر مشكوكا فيه وكذا صور ترجح وجود المضرة فان كان في الترك
حكم باولوية الفعل وان كان في الفعل حكم بالعكس هذا اذا كان الضرر بحيث يجوز العقل تحمله
واما اذا لم يكن كذلك فيحكم بوجوب ما لا ضرر فيه او يرجح الضرر واذا كان الضرر بحيث يؤدي الى
الحرج والضيق تشهد لحكمه النقل ايضا كقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلعم لا ضرر ولا ضرار
ثم حكم باولوية ترك ما يحتمل مطلقا من غير تفصيل لعله فرض المسئلة في صورة القطع او الظن بعدم
المضرة الدنيوية او في صورة الشك التي يلزمها عدم الامارة او معارضتها بمثلها او فرضهما مع قطع

النظر عنها

النظر عنها لان في هذه الصورة يمكن ان يترتب على فعل المحرم الواقعي شيء كضرر او فوت منفعة وهو
اما حصول [illegible] كثيرا يؤدي الى الهلاك في الاغلب كما اذا افضت الى الجراءة على ارتكاب ما يعلم
حرمته [illegible] او البعد عن درجة المقربين وان كان مع عدم العقاب واما الابطال للاستعداد
على سبيل منع الخلو وان يترتب على ترك الواجب الواقعي اما عدم حصول الكمال والبقاء على الاستعداد
واما البعد على النحو الذي سبق والعقل يحكم بان ما يترتب على الثاني اسهل مما يترتب على الاول فلهذا
يحكم باولوية الترك قال العلامة ره في بحث التراجيح من كتاب النهاية اذا اقتضى احد الخبرين
الحظر والاخر الوجوب فالاول راجح لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها وفي الوجوب
تحصيل مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم ولان افضاء
الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتاتى بالترك سواء كان
مع قصد او غفلة بخلاف فعل الواجب انتهى كلامه رفع مقامه هذا حال العقل واما النقل فكاحاديث
التوقف والاحتياط فانها اشبه بالاستحباب ولا ريب ان الترك في هذه الصور مورد الاحتياط هذا
كله اذا كان لنا مفر عن ارتكاب الحرام الواقعي واما اذا لم يكن كذلك كما اذا دل دليل على وجوب شيء
ودليل على حرمته من غير ترجيح ودل دليلان اخران على وجوب شيء اخر وحرمته كذلك وقطعنا
بتعلق الذمة باحد الشيئين فح وان كان ترك كل منهما احتياطا بالنسبة الى فعله ولكن مع ترك
واحد منهما لا بد من فعل الاخر المحتمل للحرمة فلا يحصل من الترك الخلاص من ارتكاب المحرم
وهذا مثل صلوة الجمعة والظهر والعصر والاتمام في اربعة فراسخ والصوم والافطار مع
رؤية هلال الشوال قبل الزوال مع عدم الترجيح وحكم العقل والنقل في مثل هذه الصورة
التخيير بين الفعلين اما العقل فلعدم الترجيح واما النقل فلموثقة سماعة عن ابي عبد الله قال

سالته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه
والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية
اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك ولغيرها اذ ترك الفعلين معا وفعلهما غير جائز فلا
محيص الا بالعمل بما في الرواية الاخرى فان قلت التقدير يجب كلا الفعلين لان اشتغال الذمة يقيني
وتحصيل البراءة اليقينية ممكن فيكون احد الفعلين هو الواجب بالاصالة والاخر مقدمة لتحصيل
البراءة الواجب عندنا الامكان قلت القدر المسلم هو اليقين باشتغال الذمة المخير باحد الامرين
تخيير الماقدمنا واما اشتغالها بالواجب المعين في الواقع المجهول عند المكلف فلا نم وربما يزعم
ان الجمع هو الاحتياط وفيه نظر لان فائدة الجمع ان كانت تحصيل اليقين بفعل ما هو الواجب
الواقعي فيعارضه اليقين بفعل الحرام الواقعي على هذا التقدير وان كانت تحصيل اليقين بالبراءة
فقد قلنا ان المتيقن اشتغال الذمة باحدهما تخييرا واليقين بالبراءة من هذا التكليف يحصل
بواحد منهما وبالجملة الجمع اما ممكن من غير لزوم الحرج المنفي في الدين كالقصر والاتمام وفعل الصلاتين
واما ممتنع كالصوم والافطار اما الثاني فلا ريب في ان حكمه التخيير واما الاول فعلى تقدير الجمع يحصل
القطع بارتكاب المحرم الواقعي وعلى تقدير فعل واحد منهما يكون فعل الواجب وترك الحرام
معا محتملا كما ان عدمهما ايضا محتمل بان يكون الماتي به هو الواجب الواقعي ولا ريب ان العاقل
يختار الثاني على الاول اذ هو مقتضى الحزم فانه فرض يقطع بالهلاك والنفع في احدهما ويحتمل
في الاخر حصول الهلاك مع عدم النفع والنجاة مع النفع وانظر الى ما يختار منهما ولو تنزلنا من الترجيح
لقلنا بالمساواة هذا على تقدير مساواة ترك الواجب لفعل الحرام وقد عرفت ان الاول اسهل
عند العقل وقد ظهر مما قررناه انه لا يجوز التمسك باحاديث الاحتياط لوجوب الجمع او الاجتناب

لانه موقوف على كونه احتياطا حتى يكون مندرجا تحت شمول قوله خذ بالحائطة وغيره وقد اتضح
خلافه فتامل لان المقام من مزال الاقدام وقد يقال ان الجمع بين العبادتين تشريع محرم اذ لا قائل
بانهما يجبان معا ولم يدل دليل شرعي على جوازه فضلا عن وجوبه او استحبابه والجواب عنه هو ان
التشريع عبارة عن ادخال ما علم انه ليس من الدين او شك انه من الدين في الدين والاول كان يتخذ
المكلف سبيلا مغايرا لسبيل صاحب الشرع ويتعبد الله به والثاني كالافتاء بان هذا حكم الشرع
انه لا يدري هل هو كذلك في الواقع ام لا ومن الظاهر ان من قطع بوجوب شيء من طريق الشرع عليه
وبذل جهده في تحصيل الامتثال بان ياتي بكل ما يمكن ان يكون مطلوبا منه فاتفق الجمع بين فردين
او ازيد مع احتمال ان يكون كل واحد منهما هو المطلوب من غير ان يكون نفس الجمع مقصود الدين التعبد
الله به لا يصدق على فعله التشريع بالمعنى الذي سبق وان هو بغيره اذ ذكر فلا بد من بيان جريه في
قصد الجمع والتعبد به فلا بد ان يكون عند المكلف ما يدل ولو على سبيل الاحتمال بان يكون
من الافراد المشكوك فيها النوع من العبادة معلوم من الشرع والذي يتراءى هو كون الجمع مورد الاحتياط
فيكون مندرجا تحت ما يدل عليه وانت بعد التامل فيما قلناه لا يخفى عليك وجه التامل في كونه
كذلك فتامل فان قلت لم جعل الشارع حكم المتحير التخيير ولم يجعل الترك لمجموع الفعلين مع ان فيه
فرارا عن تبعات المرتكب للمحرم قلت على تقدير ان يكون في ترك الواقعي وان لم يكن واجبا علينا تبعة
اخروية لا ريب في تحققها مع ترك مجموع الفعلين واما فعل احدهما فكما يحتمل اشتماله على التبعة اذا
كان محرما في الواقع يحتمل ان يكون خاليا عنها كما اذا كان هو الواجب في الواقع فالراجح هو فعل احدهما
عند العقل ولهذا جعل حكم المتحير التخيير على ان في استلزام فعل كل واجب وترك كل محرم للمنفعة
دنيوية كانت او اخروية وكذا ترك الاول وفعل الثاني للتبعة كلام مع عدم العلم او الظن بالوجوب

والحرمة تأملا لان العقل اذا لاحظ كلا منهما من حيث انه يترتب عليه شيء يجده قسمين بحسب الاحتمال
العقلي احدهما ما يترتب عليه نفع او ضرر دنيوي او ثواب او تبعة اخروية سواء علم الوجوب والحرمة
ام لا والثاني ما لا يترتب عليه شيء مع العلم بهما وتحقق كلا القسمين في الخارج هو الظ القريب فانا نجد فرقا
ظاهرا بين من يعرف الله ويوحده وان لم يكن عالما بوجوبهما لا عقلا ولا نقلا ومن يرى الحجرة مع الجهل
بوجوبه وكذا بين من يترك الاول ومن يترك الثاني وبين من يصوم اول شوال مع الجهل بحرمة صومه
ومن لا ياكل ما لا هو امامع الجهل بحرمته وكذا بين من يفطر في الاول ومن لم ياكل محرما وربما كان في الاحاديث
اشارة الى ما قلناه ولقد رايت بعض الاتقياء يدعو دار من لا يجتنب عن الحرام ويصلي على بساطه ولا ياكل
ماله والحاصل ان تاثير البعض في النفوس مع العلم والجهل بالوجوب والحرمة وعدم تاثير البعض مع
الجهل كانه امر ظ فاذا تحقق هذا الاختلاف في هذه النشأة فمن القريب تحققه في النشأة الآخرة
فح يمكن ان يكون المحرم في جميع ما هو من قبيل صلوة الجمعة والظهر والقصر والاتمام الذي يرخص
الشارع في تركه مطلقا من هذا القسم الذي لا تبعة في ارتكابه مع الجهل والتردد في حرمته لا يقال
على ما ذكرت يمكن ان يكون الامر المحتمل للوجوب والحرمة من القسم الثاني الذي لا يترتب على فعله
ولا على تركه فائدة او تبعة مع الجهل بوجوبه وحرمته فلم قلت ان الاحتياط في تركه لانا نقول كما
يمكن ان يكون من هذا القسم يمكن ان يكون من القسم الاول وهذا الاحتمال يكفي للاحتياط كما ان
احتمال ان يكون ما نحن فيه من القسم الاول يكفينا للحكم بالتخيير لانا بصدد بيان التكثير في ما فعله الشارع
بقي الكلام في المحتمل لغير الوجوب والحرمة وهو اقسام الاول المحتمل للوجوب والاستحباب وهذا
ايضا مورد للاحتياط عقلا ونقلا من حيث الفعل لان فعله موجب للنفع قطعا او تركه موجب
لفوت ذلك النفع قطعا وللتبعات الاخروية لترك الواجب الواقعي احتمالا والعقل يحكم باولوية

فعل ما هو كذلك

فعل ما هو كذلك واما النقل فاحاديث الاحتياط تشهد له واحاديث التوقف التي فيها التقسيم الى
الامور الثلثة تشمل تركه لان فعله وان لم يكن شبهة قطعا بل هو دائر بين قسمين من اقسام الحلال
البين ولكن تركه شبهة لاحتمال الوجوب وحكم الشبهة رجحان التوقف وهو في الترك والاجتناب
انما يكون بالفعل والارتكاب والذين قالوا بوجوب الاحتياط والتوقف في المحتمل بين الوجوب
والحرمة قالوا بالاولوية هنا قال ره في الفوائد الطوسية ولم يقل احد انه بوجوب الاحتياط
هنا وان كان مستحسنا حيث لا يكون الفعل مترددا بين الوجوب والتحريم نعم قد حكموا بوجوب
الاحتياط اذا علم اشتغال الذمة بعبادة وحصل التخيير في نوعها كالقصر والتمام والظهر والجمعة
وصلوة الفريضة الى اربع جهات وظ كلام المحقق ره في الاصول يدل على خلاف ما ادعاه من
الاجماع كما سننقله انشاء الله تع لا يقال ان حصول النفع في فعل مثل هذا الامر وفوته في تركه اذا كان
قطعيا يكون التارك المتضرر بفوت النفع مستحقا للذم فيلزم ان يحكم العقل بوجوبه لا باولويته
فقط لانا نقول العقل والنقل جوزا تفويت المنافع القطعية والا لما كان هناك مستحب عند العقل
والشرع اذ لا شك في ترتب المنافع على المستحبات مع الرخصة في تركها نعم المنفعة التي يستلزم
فوتها مفسدة هي التي يوجب العقل والنقل تحصيلها بل دفع المفسدة هو الموجب في الحقيقة و
هذا يؤيد ما قلنا من ان فوت النفع ايسر على النفس من حصول الضرر وقد يستدل على وجوب الفعل
عقلا في هذا القسم بان ترك مثل هذا الفعل يحتمل الضرر وكلما يحتمل الضرر يقبح عند العقل ارتكابه
فاذا كان الترك قبيحا كان الفعل واجبا والجواب عنه انا لا نم ان الترك يحتمل للضرر ان اريد بالضرر
الدنيوي اذ المسئلة انما فرضت على تقدير عدمه وكذا ان اريد به العقاب لما عرفت انه يقبح الا مع
البيان الواضح للمكلف بحيث ينقطع عذره وان سلمنا الصغرى فالكبرى غير مسلمة بل القدر

المسلم هو اولوية الاجتناب عند هذا الاحتمال وقبح الارتكاب عند القطع بالضرر او الظن به والى ما يشتمل فوت المنفعة فالعقل يحكم بالمرجوحية في ترك بعض الواجبات ولكنك عرفت ان العقلاء والتقلاء جوزوا تفويت المنافع القطعية فضلا عن المحتملة الثاني المحتمل للوجوب والكراهة والاحتياط في الفعل ايضا لان العقل يحكم بان فعل المكروه المحتمل لو كان له تبعة فهو اسهل من ترك الواجب المحتمل فيكون احاديث الاحتياط دالة على اولوية الفعل او لزومه هنا على اختلاف المذهبين في الاحتياط الثالث المحتمل للوجوب والاباحة وامره ظ ويظهر من حكم هذه الاقسام حكم ما اذا انضم الى الوجوب مع واحد من الاحكام ثالث كانضمام الاباحة الى الوجوب والاستحباب مثلا وكذا يظهر حكم باقي الاقسام كالمحتمل للتحريم والكراهة والاستحباب الى اخر الاقسام المحتملة العقلية مثلا نقول في المحتمل للاستحباب والكراهة ان لا احتياط في الترك ان كان فوت المنفعة اسهل عند العقل من حصول المضرة ولو قيل بالعكس فالعكس وان تساويا فالتخيير ثم اعلم انه قد اختلف اهل العلم في الاحتياط فقيل بوجوبه وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل قال المحقق في رسالته المعمولة في علم الاصول المسألة الثالثة العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفي ما عدى الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقولهم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها

في وجوب الاحتياط وعدمه

بما حصل الاتفاق

بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى واعترض عليه بان احاديث الاحتياط قد ادعى تواترها ولو سلم فقد عرفت ان لا مانع من اثبات امثال هذه المسائل باخبار الاحاد وبان لا اثقل اذا كان مورد الاحتياط كيف يكون الزام الزام مشقة لم يدل عليها الشرع مع وجود روايات الاحتياط وعلى تقدير التسليم يمكن الاكتفاء بحكم العقل انتهى اقول روايات الاحتياط ان لم يكن متواترة فهي اخبار احاد محفوفة بالقرينة ولكن دلالتها على ازيد من الرجحان لم يثبت عندي لما سبق في مبحث الامر مع عدم ذكر الاحتياط في بعض الاحاديث في الموضع الذي ذكر فيه حديث امور وغير ذلك مما سيجيء انشاء الله في اخر الكتاب فالزامه وايجابه على النفس وعلى الغير لم يدل عليه شرع فهو محل الريبة كما قال المحقق ره واما الاكتفاء بالعقل فيعلم حاله بعد التذكر الدليل العقلي فاقول قد يستدل على وجوب الاحتياط بالدليل الذي سبق بادنى تغيير فيقال الاخذ بالاحتياط لا يحتمل الضرر وتركه يحتمل الضرر والعقل يحكم بقبح ارتكاب ما يحتمل الضرر وترك ما لا يحتمل الضرر والجواب منع الكبرى ويمكن الاستدلال عليه ايضا بما هو قريب المأخذ مما ذكر بان يق العمل بالاحتياط عمل بالراجح فلو لم يعمل به لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح والجواب بعد تسليم ان هذا الدليل لو تم لدل على ان كل ما يستحسنه العقل ويعده راجحا فهو واجب يستحق تاركه المذمة واللوم وفساده ظ والحق ان الراجح منه ما يستحق تاركه المذمة والسخط ومنه ما لا يستحق تاركه ذلك وان لم يكن الترك مرضيا عند العقل او الشارع وليس تجويز ترك المستحب وفعل المكروه شرعا وعقلا الا لعدم لحوق الذم والعقاب

بالتارك والفاعل لا الاذن اعني الرضا من العقل والشرع بهما ثم اعلم ان الفاعل القادر المختار يستحيل منه صدور ما
هو المرجوح عنده ولكن بعض الاشياء يكون راجحا عند العقل والشرع مرجوحا عند الوهم والشيطان
وبعضها يكون راجحا عند الاخرين مرجوحا عند الاولين فمن غلب عليه العقل وفعل ما هو الراجح عنده
يستحق المدح وغيره ومن غلب عليه الهوى وفعل ما هو الراجح عنده يستحق المذمة وغيرها فالتقبيح
العقلي يرجع الى فعل الراجح انتهى لا الى ترجيح المرجوح ما دام مرجوحا كما يوهمه ظ الدليل فتامل هذا الكلام
على قول من يقول بوجوب الاحتياط مطلقا واما على القول المفصل فنقول ان الحكم ان لم يكن عليه دلالة
شرعية اصلا فلا معنى لاشتغال الذمة به وقد اوضحناه فيما سبق وان كان هناك دليلان متعارضان
من غير طريق الى الترجيح فهما متساقطان ويؤول الامر الى عدم الدليل بمعنى عدم دلالة واحد منهما على نفي
بل لا بد من ملاحظة ما دل على حكم ما فيه نصان كذلك وقد وجدناه التخيير في العمل باحد النصين وان كان طريق
الى الترجيح وكان هو الاحتياط فنقول باولويته لما عرفت من ان دليل الاحتياط عقلا ونقلا غير ناهض
بوجوبه وان تنزلنا عن ذلك قلنا بالتخيير بين التخيير والتزام ما فيه الاحتياط نعم لو دل دليل كالاجماع مثلا
على ان الذمة مشغولة بامر معين في الواقع وان كان مجهولا عند المكلف وكان تحصيل البراءة منه
منحصرا في العمل بالاحتياط فح يمكن القول بوجوبه وانت يمكنك بادنى تامل تطبيق كلام المحقق على ما قلناه
بان يكون قوله لا نم اشتغال الذمة مبنيا على تقدير عدم الدليل اصلا اذ على هذا التقدير يمكن التمسك
باصل البراءة وقوله بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه اشارة الى انه لو كان هناك دليل على اشتغال
الذمة بامر معين لقلنا بوجوبه وقوله او اشتغالها باحد الامرين اشارة الى ما دل على التخيير واما قوله ويمكن ان
يقال فتقوية للقول المفصل في خصوص مسئلة الولوغ وغيره وما شابهها لان اشتغال الذمة بالتطهير بالغسل
دفعات وهو يحصل بامر معين في الواقع ولا نعلم انه السبع او الثلث او غيرهما ويمكن تحصيل يقين البراءة

بالسبع والثلث

بالسبع والثلث للاتفاق على الطهارة بهما ولا تبرأ عنهما وان لم نعلم الامر بهما يقينا فيجب تحصيلا للبراءة
اليقينية وقيل ان قول المحقق ره يمكن ان يكون اشارة الى الروايات الدالة على عدم زوال اليقين الا بمثله
فتامل انتهى ولما كان بازاء روايات الاحتياط روايات دالة على التخيير من دون تعرض للاحتياط كما يجي
انشاء الله في بحث التراجيح وروايات اخرى دالة على اباحة ما لم يعلم النهي عنه ذهب جمع الى استحباب
الاحتياط وليس احاديث الاحتياط منحصرة فيما ذكره المص بل هنالك احاديث اخرى ذكرها الشيخ
البارع في كتاب القضاء من الوسائل وهي هذه قال امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط
لدينك بما شئت وقال الصادق ع في جملة حديث واياك ان تعمل برايك شيئا وخذ بالاحتياط في
جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وقال النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك فظهر مما قلناه مجمل الاقوال
الثلثة وان بعض الافعال والتروك قد يصير واجبا لتوقف الواجب الاخر اعني تحصيل البراءة اليقينية
عليه فان سميته بالاحتياط فلا مشاحة اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان حاصل هذا السؤال والجواب
ان المص معارضة ومنع ثم معارضة والمص لما لم يذكر ما ذكرناه من الاحاديث في جملة ادلة القائل السائل
توجه على معارضة ما ذكره وتقرير المعارضة مع ملاحظة ما ذكرناه هو ان الشارع امرنا بالاحتياط
مطلقا وعاما ومقيدا وخاصا من غير نسخ في بين مطلقه ومقيده وعامه وخاصه فيجب بمقتضى
امره العمل به مطلقا وعاما ومورده انما هو ان الشارع امرنا بالاحتياط مطلقا والامر المشتبه سواء
كان سبب الاشتباه عدم النص او جهة او عدم جهة مرجحة لاحد النصين المتعارضين سوى حصول
الاحتياط بالعمل باحدهما واذا كان حكم الشارع فيما لا نص فيه العمل بالاحتياط فقد يحصل بالفعل
كما في المحتمل للوجوب وغيره سوى التحريم وقد يحصل بالترك كما في المحتمل للتحريم فلا يكون حكمه
الاباحة التي مقتضاها جواز الفعل والترك كما ادعيتم ولا يرد على هذا التقرير ما ذكره المص ره

من ان ما ذكره السائل وانت وجوب الاحتياط فيه غير ما نحن فيه وان مع حضور الامام لا معنى

للعمل بالاصل والجواب هو منع دلالة تلك الاحاديث على ازيد من الرجحان فلا مانع على هذا من

كون بعض افراد الاحتياط واجبا قوله ره وثانيا بتسليم عدم جواز العمل بالاصل الخ اقول

قد عرفت ان دليل العقل يشهد ببراءة ذمة المكلف عما لم يبلغ اليه النص فيه وانهم عليهم السلام قالوا

كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بعينه حتى يصل اليكم النهي عنه وكلما يحجب علمه موضوع والناس في

سعة ما لم يعلموا وغير ذلك من دون تقييد بزمان الحضور والغيبة والتمكن من الوصول الى حضرتهم

وعدمه فالظاهر جواز العمل بهذا الاصل لكل مكلف في كل زمان الا ان يعلم ان الحكم نازل على خلاف الاصل

ومقتضاه والذمة مشغولة به ولكن لم يصل اليه فح يجب الفحص والسؤال وعلى تقدير تسليم

وجوب الفحص على كل مكلف عن كل ما يمكن ان يصدر عنه في جميع عمره من الافعال والتروك

فنقول بجواز العمل بالاصل في مجموع زمان الفحص الا ان يظهر الناقل عنه نعم التوقف ودعوى

الاجماع المعتبر في امثال هذه المسائل حالها غير خفي قوله ره فان اشتغال الذمة الخ قد عرفت

ان عدم اشتغال الذمة يقيني ولا يزول الا بالناقل الدال على ذهاب الحرمة وكذا عدم جواز الافطار

قوله ره وثانيا بان الظاهر الخ قد سبق ان خصوص هذا المورد مما يجب فيه الاحتياط قوله ره ولكن

ورد فيه نصان متعارضان اقول قد ظهر وسيظهر ان شاء الله ان الاحتياط في هذا القسم ايضا ليس

واجبا على الاطلاق قوله ره وثانيا بانه معارض للاخبار الخ اقول انا قد امرنا بالاحتياط مرة

بالتوقف اخرى وخيرنا وجوزنا الفاعل كل شيء اذ تركه مع عدم النص او عدم الترجيح ومن نظر الى

المجموع وقصد الجمع لا يشك في عدم تعين الاحتياط كما ادعاه المعترض وسيجيء جملة من الاخبار

وسيظهر ان شاء الله عليه الحال فتم انك قد عرفت ان ترك المحتمل الحرمة وفعل محتمل الوجوب

كلاهما مورد

كلاهما مورد للاحتياط فيكون التوقف بالمعنى المذكور اخص من الاحتياط وان لم يكن هو هو حينئذ

فمن قال بان الاحتياط منحصر في الثاني وان التوقف مغاير للاحتياط فلعله سهو وغفلة قوله ره

ورد بان فيه بعد لا يخفى قوله ره وخامسا انه محمل مستحسن وما يستفاد منه من الصحيح قوله فضل

وشاهد عدل قوله ره احدهما ان الخ وفيه ما مر فراجع قوله ره وثانيهما ان لا يتجزى الخ اقول انت

تعلم ان التمسك بالبراءة بالنسبة الى المكلف ليس مرجعه الا عدم التزام المكلف بفعل شيء او تركه

وكونه مخيرا في اختيار ما شاء منهما الى ان يبلغه دليل يقطع عذره ويتم به الحجة عليه ولو كان لزوم تقليد

المجتهد المفتي باحدهما عليه وبالنسبة الى المفتي ليس الا عدم حكمه بما في الواقع وعدم عثوره

على ما يدل على اشتغال ذمة المستفتي بشيء ولازم ذلك جواز كل منهما للمستفتي نعم مع ملاحظة

المفتي لقولهم عليهم السلام ما حجب علمه فهو موضوع واشباهه يفتي بالاباحة الشرعية فعلى هذا نقول لا

في تبع الاضرار عقلا وشرعا اذا لم يكن له جهة محسنة كالقصاص مثلا وانما الكلام في لزوم جبرانه

على المكلف وفي مقدار الجبران فان كان عليهما او على الاول دليل معتبر فلا يجوز التمسك بالاصل اذ

لا اعتداد بالاصل مع الناقل والا فحكم الاصل جار وعلى المضر الندم والمستغفر الصبر والاحتساب

واما مجرد احتمال ان يكون ما نحن فيه مندرجا تحت قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا اضرار او مندرجا تحت

حكم ما دل على حكم من اتلف مالا لغيره فلا يكفي لعدم امضاء حكم الاصل الذي دل على حجيته العقل

والنقل قوله ره وقد عرفت ان شرط التمسك بالاصل الخ ما نعرف شرطا الا عدم وصول النص

اما مطلقا او بعد الفحص اللازم الى المكلف واما لزوم كون الواقعة غير منصوصة في الواقع فكلا وعدم

الوصول والظفر انما يجيء لكل مكلف ومفتش من نفسه نعم لو كانت الواقعة مما يعم به البلوى فمع الفحص

وعدم وجدان النص يحصل الظن وان شئت قلت العلم العادي بان حكم الواقعة موافق لمقتضى الاصل

[illegible]

كما تقدم في قول المصنف ره قوله ره بل يحصل القطع الى اخره لا بد من ملاحظة ما يحصل به القطع اذ

نحن نقطع بحرمة الاضرار اذا كان ظلما ولازمه العقاب ولا نقطع بالامر الدائر بين العقاب و الضمان

والظاهر مع ملاحظة الحديث المتقدم الحكم بلزوم الجبران والتزام المضارة لما يحكم به اهل الخبرة

لاحتمال الزيادة بحسب الشرع ثم الصلح او ابراء المستحق تحصيلا لليقين بالبراءة قوله ره اذ الضار

يعلم اه ان علم انه صار سببا للاتلاف المحرم اعني ما يجب على المتلف عوض ضرره فالامر واضح وكثير من اين

علم ان مجرد الاحتمال الذي سبق في اول كلام المصنف ره لا يصير سببا لهذا العلم وان علم انه صار سببا

للاتلاف هو محرم فلا يصير هذا العلم سببا للعلم باشتغال الذمة قوله ره اشتغال الذمة المركوز في

الطبايع وحكم العقول بالاشتغال ان جاز لاجله الحكم بالاشتغال شرعا فلا كلام والا فلا ثمرة له فيما نحن فيه

قوله ره بل كل نص اه ان كان النص في مقام بيان الواجب فالظاهر ما افاده ره والا فكم من نص بين

فيه بعض الاجزاء او بعض الشروط او بعض الموانع قوله ره وبعد التامل يظهر وجوه عديدة اه اقول قد يكون

بعض الوجودات مستلزما لعدم البعض الاخر وبالعكس فيعبر عن كل منهما بالاخر فنقول فيما ذكره

المص مثلا ان هناك اسبابا يمكن ان يقتضي كل منها لسبب منفرد وان لا يقتضي الا يقتضي المجموع سببا

واحدا لكونها اسبابا شرعية لا عللا تامة ولازم الاول اعني الاقتضاء الاستقلالي عدم انضمام بعض

الاسباب الى البعض ليتم به الاقتضاء ولازم الثاني الانضمام فعبر عن اللازم الثاني بالتداخل وعن

اللازم الاول بعدم التداخل واريد من عدم التداخل ملزومه الذي هو امر وجودي و متحقق في وجودات

متعدده ومن لا يتامل يتوهم ان قولهم عدم التداخل مثل قولهم عدم زيد وعدم بكر هذا حاصل

ما افاده ره والمهم ان يلاحظ ان الاصل في امثال هذه المواضع اي شي اريد به وبعد وضوح

المراد ينبغي التامل في دعوى الاصالة هل هي حق ام باطلة فنقول قال الاستاد الوحيد في شرح الدروس

وما يقال انه

[illegible]

٢٥٥

والشهيد الاول في القواعد استعمل لفظ الاصل في مواضع منها صحيح ومنها ما لا يظهر له وجه قال الاصل عدم اجزاء كل من الواجب والندب عن الاخر ... الاصل عدم بلوغ الماء كرا ... وقال قد يتعارض الاصلان كما في المأموم في صلوة كان الامام راكعا او رافعا ولكن يؤيد الثاني بالاحتياط

وما في المتن ان الاصل عدم التداخل فكلام خال عن التحصيل ولما كانت النسخة مغلوطة لم انقل عبارته

وحاصله ان المراد بالاصل هنا اما الظاهر واما الاستصحاب واما الغلبة والكثرة وحمل عدم التداخل على الجميع

خلاف الظاهر بل خلاف الواقع قوله ره والشهيد الاول ره في القواعد استعمل لفظ الاصل في مواضع اه

اقول قد علمت ان الشهيد الثاني قدس سره في التمهيد حصر ما يطلق عليه الاصل في الاصطلاح في

المعاني الاربعة المتقدمة والظاهر ان المعاني الاربعة عشر التي تقدمت غير خارجة عن تلك الاربعة

اذا اريد بالراجح ما يشمل اليقين فينبغي التامل فيما قاله في القواعد ليظهر ان كل اصل مذكور فيه اي

معنى اريد به من تلك المعاني ثم النظر في انه هل هو مطابق للواقع ام لا فنحن نذكر واحدا واحدا فنقول

ذكر المص ره تسعة عشر موضعا استعمل لفظ الاصل فيها الاول قال ره القاعدة الخامسة الاصل ان

كلا من الواجب والندب لا يجزي عن صاحبه لتغاير الجهتين وقد يتخلف هذا الاصل في مواضع منها

اجزاء الواجب عن الندب في صلوة الاحتياط التي يظهر الغنا عنها وكذا الصوم يوما بنية القضاء عن

رمضان فتبين انه كان قد صامه فانه يستحق على ذلك ثواب الندب واما اجزاء الندب عن الواجب

ففي مواضع منها صوم يوم الشك ثم عد ره مواضع اخرى اقول يظهر من كلامه ان المكلف لو نوى الوجوب

في فعل الذي هو واجبا عليه في الواقع بل مندوبا او نوى الندب في فعل الذي مندوبا في الواقع بل واجبا

لكان هذا الفعل المنوي لغوا الا ان يكون مندوبا يترتب عليه ثواب المندوب في الصورة الاولى

وواجبا يترتب عليه ما يترتب على الواجب من الثواب على الفعل واسقاط القضاء والعقاب

واللوم كما في الثانية ولعل الوجه فيه هو ان قوله عم انما الاعمال بالنيات ولكل امرء ما نوى يقتضي ان يقع كل

فعل على الوجه الذي نواه المكلف ومثل هذا الفعل في الصورة الاولى وقع على وجه الوجوب

ولكنه لما لم يكن واجبا في الواقع لم يكن الوجوب الذي نواه المكلف مطابقا للواقع بل هو وجوب

٢٥٦

وقال الاصل صحة البيع وقال الاصل عدم القبض الصحيح بعين المبيع وقال الاصل عدم معرفة المشتري بصفة البيع وقال قد يتعارض الاصل والظاهر وقال الاصل السلامة من العلة وقال الاصل في اللفظ ان يحمل على الحقيقة الواحدة وقال الاصل في الكلام الحقيقة وقال الاصل تخصيص نفي الحكم عن ما ليراد

اختراع المكلف وما لم ينو الندب لم يقع مندوبا وان كان في الواقع مندوبا فلا بد ان يقصد المكلف
في كل فعل الوجه الواقعي له من الوجوب وغيره حتى يترتب عليه الاثر واذا لم ينوه كذلك لا يترتب عليه الاثر
فيكون لغوا بلا ثمر فكيف يكون مجزيا عما هو ثابت على ذمة المكلف فظهر من هذا ان مراده من الاصل القاعدة
المستفادة من الحديث وامثاله ويمكن ان يكون مراده الراجح لكون الغالب عدم صحة الفعل اذا اتى
لا على الوجه الواقعي فاذا لم يكن صحيحا كيف يترتب عليه الثواب او غيره واما الاصل بمعنى الدليل فعدم
اراده ظاهر واما بمعنى الاستصحاب فليس هنا عدم معلوم حتى يستصحب عند الشك
لان عدم الاجزاء والاجزاء امران حادثان بعد الشرع يعلمان من جهته والحق
ان الحديث لا يدل على ما قلناه بل الظاهر منه ان كل فعل قصد به الله تعالى
فهو لله وما قصد به الرياء فهو للرياء يعني يترتب عليه ما يترتب على الرياء وان
دعوى عدم صحة الفعل اذا لم يقصد وجهه الواقعي غير مسموعة الا بدليل
وشاهد فضلا عن دعوى الغلبة والدلائل التي استدلوا بها على اعتبار الوجه مزيفة الثاني قال ره
الفائدة الثلثون الاصل ان النية فعل المكلف ولا تؤثر نية غيره وتجوز النية عن غير المباشر في الصبي
غير المميز والمجنون اذا حج بهما الولي وقد تؤثر نية الانسان في فعل المكلف وله صور منها ان يأخذ
الامام الزكوة قهرا من الممتنع فيمتنع ان تعرى عن النية فيمكن ان تجب النية من الامام عم وان
الدافع المكلف اقول الفاعل القادر المختار اذا كان عاقلا بالفعل تحقق سائر شرائط التكليف
لا يمكن ان يفعل او يترك من غير قصد واراده لما يصدر منه ثم لما اعتبر الشارع في العبادات
ضم القربة صارت النية هو هذا القصد تقربا الى الله تعالى ولا معنى لقصد شخص لفعل شخص اخر
فيكون النية فعلا للمكلف هو الامر المقطوع به فيكون الاصل بمعنى الراجح الشامل للقطع والصبي
والمجنون ليسا

اللفظ وانه لا يسري الى غير مدلوله وقال الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره ما لم يأذن وقال الاصل ان كل واحد لا علك احد غيره

والمجنون ليسا مكلفين ونيتهما الى الولي المكلف كتسبيحه وجلبه البر فلا بد له في فعله الذي كلف به
هو الحج بجميع النية وقوله ما قال احج حجة الاسلام مثلا ليس بنية لهما وانما هو تشبيه لصورة النية
ولانهما يميزان لم يجار حتى منه ويا حمل الفاعل في تحقيق هو الولي وهما آلتان لفعله ونيته تم قطعي تام
فهذه الصورة ليست خارجة عن الاصل واما المكلف المقهور الدافع للزكوة فان صار بحيث ارتفع عنه
القصد لاجل القهر او كان بحيث لم يتقرب بفعله الى الله فليس فعله عبادة واداء للزكوة من حيث هي
عبادة وعدم وجوب الدفع عليه مرة اخرى غير مستلزم لان يكون الدفع عبادة محتاجا الى النية حتى
يقال انما لا يجوز ان تعرى عن النية فنية الامام وهي قصد الدفع عن لا قصد له ولا تقرب له
تقربا الى الله تعالى اثرت في فعل هذا المقهور وحاصله ان الزكوة لها حيثيتان الاولى كون دفعها عبادة
يقصد بها التقرب والثانية كونها دينا لازم الاداء وعلى الاول مشروطة بالنية ويمتنع ان تعرى
عنها واما الثاني فلا ولا دليل على كون دفع المقهور عبادة حتى يحتاج الى النية بل ما لم يقصد التقرب
لم يكن عبادة ولما وصل المال الى الفقير لم يجب الاعادة فاتضح ان كون هذه الصورة ايضا خارجة عن هذا
الاصل لا وجه له ظاهرا ثم ذكر صورة اخرى فراجع حتى يظهر حالها ايضا الثالث قال ره القاعدة الثانية
قاعدة اليقين وهي البناء على الاصل وهو استصحاب ما سبق ثم قال من فروعها طهارة الماء لو شك في نجاسته
ونجاسته لو وقعت فيه نجاسة وشك في بلوغه الكر لان الاصل عدم بلوغها اقول قد سبق ما يعلم
منه حال هذا التفريع الرابع قال ره وقد يتعارض الاصلان لما مر ما نقله المص ره اقول قال الشهيد الثاني
ره في التمهيد ومنها يعني من فروع قاعدة تعارض الاصلين اذا ادرك الامام في الركوع فكبر وركع معه
وشك هل رفع امامه قبل ذكوعه ام بعده والمذهب انه لا يعتد له بتلك الركعة لان الاصل عدم الادراك
مع انه معارض باصالة بقاء الامام في الركوع اقول فظهر ان المراد بالاصل ههنا الا استصحابا كذلك

وقال الاصل عدم تداخل الاسباب وقال الاصل في البيع اللزوم وقال الاصل في العقود الحلول وقال الاصل في الميراث النسبي التولد وفي السببي العلم

والسادس والسابع قاله بعد ما نقله المصنف من قوله وقد يتعارض الاصلان اه وكالشك في
بقاء العبد الغائب فيجب فطرته اولا ويجوز عتقه في الكفارة اولا والاصح ترجيح البقاء على اصل
البراءة وكاختلاف الراهن والمرتهن في تخمر العصير عند الراهن او بعده لارادة المرتهن
فسخ البيع المشروط به فالاصل صحة البيع والاصل عدم القبض الصحيح لكن الاولى الاقوى
لتأيده بالظاهر من صحة القبض وكذا لو كان المبيع عصيرا وكذا لو اختلف البايع والمشتري في
تغير المبيع وهو مما يحتمل تغيره والاصل عدم التغير وصحة البيع والاصل عدم معرفة المشتري
بهذه الصفة التي هو عليها الآن فان حاصله دعوى البايع ان المشتري علم على هذه الصفة
ويتأيد هذا باصالة عدم وجوب الثمن على المشتري الا بما يوافق علمه ويقوى اذا كان دعوى
المشتري حدوث عيب في المبيع بعد الرؤية لان الاصل عدم تقدم العيب على الزمان الذي يدعي
المشتري حدوثه فيه اما لو ادعى المشتري اشتماله على صفة كمال حال الرؤية كالسمن والصنعة
وهو مفقود الآن وانكر البايع اشتماله عليها فانه يترجح قول البايع لاصالة عدم تلك الصنعة
وقال التمهيد الثاني في التمهيد وقولهم الاصل في البيع اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة اي القاعدة التي
وضع عليها البيع بالذات وحكم المسلم اللزوم وصحة تصرفه لانه وضع البيع شرعا لنقل ما لكل من المتبايعين
الى الاخر وبناء فعل المسلم من حيث هو مسلم على الصحة وذلك لا ينافي نقضه بدليل خارجي كوضع الخيار في
البيع وعروض مبطل لفعل المسلم اقول ان كان مراده بالاصل في قوله الاصل صحة البيع القاعدة بناء على
انه من تصرفات المسلم وبناء فعله على الصحة فنقول الذي يدل عليه الدليل هو ان المسلم اذا فعل فعلا
يمكن ان يكون له وجه وجيه عند الشارع وان يكون على خلاف الشرع فاللازم ان يحمل على الاول مثلا اذا
دخل العالم على الظالم يمكن ان يكون دخوله لاجل تحصيل الدنيا منه وان يكون لتخليص مؤمن من يده وغير ذلك

حين فحمل

بالعتق وقال الاصل في النيات المسمى ان يكون مستحبا لا شيء زيادة الوصف على الاصل والاكثر امر هو موضع الاصل الذي ذكر
وانت بعد ما احطت بشرائط العمل بالاصل تتمكن من معرفة الصحيح منها من غيره بعد الاطلاع على احكام الفروع الفقهية مثلا

بعد حين فحمل على الشك ونكذب سمعنا وبصرنا ما نجد اليه سبيلا واما الافعال التي يشترط فيها العلم والالتفات
ويمكن صدوره جهلا او غفلة فلزوم حملها على انها صدرت من العلم والذكر لا من الجهل والغفلة غير
مسلم لا بد له من دليل ولا يحضرني الآن دليل وان كان مراده ان البيع اذا وقع صحيحا ثم شك في عروض
مبطل فالاصل بقاء الصحة فيرجع الى الاستصحاب والظاهر ان المثال ليس منه واما قوله الاصل عدم
القبض الصحيح فان اراد ان القاعدة كذا فلا بد من بيانه وان اراد ان الراجح كذا فالمسلم هو ان عدم القبض
الصحيح لكون القبض حادثا هو المعلوم واما بعد وجود القبض فكون عدم الصحيح منه اصلا دون عدم الفاسد
لا يظهر له اصل بل الظاهر ان الاصل فيه هو عدم القبض الفاسد لان الاصل صحة افعال المسلم واما عدم
معرفة المشتري بصفة المبيع فالاصل فيه بمعنى الراجح لان علم الانسان مسبوق بالجهل البسيط قطعا
الا من بحث طينته بالعلم الثامن قاله قد يتعارض الاصل والظاهر ففي ترجيح احدهما وجهان وصوره
كثيرة كغسالة الحمام ودخل الاصحاب فيها الظاهر يعني النجاسة ثم ذكر صورة اخرى اقول الاصل المعارض
للظاهر قد يكون بمعنى الاستصحاب وقد يكون المراد منه غيره فلا بد في كل موضع ان يتأمل ويحمل على
ما هو الظاهر منه التاسع قاله الاصل في اللفظ ان يحمل على الحقيقة الواحدة فالمجاز والمشترك لدليل
اقول المراد بالاصل هنا الظاهر العاشر قال الاصل في الكلام الحقيقة اقول هذا اعم كسابقه ظاهر الحادي
عشر قاله قاعدة الاصل قد يقتضي قصر الحكم على مدلول اللفظ وانه لا يتعدى الى غير مدلوله الا في مواضع
منها العتق في الاشقاص لا في الاشخاص لا على مذهب الشيخ في السراية الى الحمل والعفو عن بعض
القصاص الشقص في الشقص على احتمال وعن بعض القصاص في النفس على وجه وذكر غير ذلك
انتهى اقول الاصل هنا بمعنى الظاهر الراجح لان مبنى الكلام على عدم السراية الثاني عشر قاله قال
الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره ما لم يأذن له فيه الا في مواضع تحمل الولي عن الميت قضاء الصلاة

والصلاة والاعتكاف وتحمل الامام القراءة عن المأموم ثم قال والتحمل في زكوة الفطر عن الزوجة وواجب
النفقة والمملوك بناء على ملاقاتها الوجوب بحول الاولاد والتحمل عنهم بعده ثم قال وتحمل الاب المزوج ولده
الصغير المهر في ماله اقول قد هذه العبارة على ما في النسخ التي هي عندي ان يكون المستترة قوله باذن
عاينه الغير اذا عرفت هذا فنقول الاصل اي لا المعلوم المقطوع به او القاعدة المستفادة من العقل
انه لا يجوز لاحد ان يجعل فعلا كلف به غيره عوضا عن ذلك الغير بحيث يترتب عليه الاثر من الثواب
وعدم العقاب وبراءة الذمة الا ان يجوز الشارع المكلف هذا التحمل سواء كان بتجويزه في ضمن الايجاب
والالزام او في ضمن غيره لان مقتضى التكليف اتيان المكلف بالفعل بنفسه وقد اذن الشارع وجوز التحمل في
مواضع كان يصلي الولي عن الميت فيثاب بفعله الميت وقس عليه تحمل الزكوة والمهر ولا شك ان اذن الغير
وعدم اذنه لا مدخل له في جواز التحمل وعدم جوازه وحمل عبارة الشهيد على هذا المعنى غير جائز لان
المواضع التي ذكرها ليست مما جاز فيه التحمل مع عدم اذن الشارع نعم هي مما لم ياذن فيه المتبوع الزوجة
وغيرها والولد الصغير وبالجملة ان اراد من العبارة ظاهرها فيكون قوله الا في مواضع ولكن في كون
ما ذكره اصلا تأمل وهو طالب بالبيان وكذا ان اراد بالاصل القاعدة المستفادة من الشرع وان
اراد ما قلناه فالعبارة قاصرة عنه بل لا ربط لها به ويمكن ان يكون مراده بالاصل الغالب الكثير
لانه احد معانيه كما قاله الاستاد الوحيد في شرح الدروس فيكون المعنى ان الغالب من مواضع
التحمل عدم جوازه مع عدم الاذن من المتحمل عنه ولكن في مواضع قليلة وقع التحمل من غير الاذن فالموضع
المشتبه يحمل على الغالب وصدق هذه الدعوى انما يعلم بعد تفحص المواضع وتحقق الغلبة كما ادعاه
ولكن اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام الثالث عشر قال ده قاعدة الاصل ان
كل واحد لا يملك اجبار غيره الا في مواضع اجبار السيد رقيقه على النكاح وليس له قيقه اجباره

عند نا والاب

عند نا والاب والجد الصغيرة والمجنون والصغير مطلقا والمجنون الكبير اذا كان النكاح صلاحا له لظهور امارة
التوقان او برجاء الشفاء المستند الى الاطباء الى اخر ما قاله اقول مرجع هذا الاصل الى اصالة عدم تحقق حادث
ويمكن ان يكون المراد منه الغالب ايضا لان موارد الاجبار قليلة بالنسبة الى عدمه الرابع عشر قال ده قاعدة
الاصل ان الاحكام التابعة للمسميات ترتبط وفي نسخة ان بحصول تمام المسمى كالحل فانه معلق
على وضع العدة فيشترط خروجه بتمامه الى اخر كلامه اقول المراد بالاصل هنا ظاهر اللفظ اذ الظاهر ان يكون حصول
البعض معنى مجازيا للفظ الخامس عشر قال ده قاعدة الاصل في الاسباب عدم تداخلها وقد استثنى
منها مواضع اقول قد نقلنا عن شرح الدروس كلاما على هذا الاصل السادس عشر قال ده الاصل في
البيع اللزوم وكذا في سائر العقود ويخرج عن الاصل في مواضع لعلل خارجية فالبيع يخرج الى الفسخ
والانفساخ بامور منها اقسام الخيار المشهورة ثم انه قسم سائر العقود الى ما هو لازم من
طرفيه والى ما هو جائز من طرفيه والى غير ذلك اقول الاصل هنا بمعنى القاعدة كما نقلناه عن
تمهيد القواعد السابع عشر قال ده قاعدة الاصل في العقود كلها بمعنى حلول العوضين اقول
يمكن ان يكون المراد بالاصل هنا نفس القاعدة بعنوان الذي وضع عليه العقد هو ان يترتب
عليه اثره ومطلوب العقلاء في الاغلب حصوله عاجلا الثامن عشر قال ده قاعدة الاصل في
الميراث النسبي التولد ممن ولد تخصصا يترتب عليه طبقات الارث وفي الميراث السببي الانعام
بالعتق او الضمان او الولاء او لو برد والنسب مقدم لانه اصل الوجود ثم العتق لانه اصل في وجود
المعتق لنفسه ثم الضامن لانه فرع خاص ثم الامام ثم اقول الظاهر ان المراد بالاصل هنا التي احد
المعاني الاربعة بل المراد ان العلة التي من اجلها شرع الميراث النسبي التولد والتي من اجلها
شرع السببي الانعام وكل من العلتين لم توجد ولم يترتب عليه ونقص كل منهما ضمان يختلف لاجلها

قوله الاصل في البيع اللزوم ليس له وجدان خيار المجلس عام لاقسام البيع وكذا العرض نقل جملة من مواضع استعمال الاصل ان تتحقق نفسك لتتشحذ ذهنك وتحقيق الاصل هذا الوجه فلا تجده في غير هذه الرسالة والمراد من القسم الرابع الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر كما يقول بعض الاصحاب في معنى ... نصف ... ونقول لا اخراج فيها فيقول المستدل ثبت الربع اجماعا فيبقى الزائد نظرا الى البراءة الاصلية وعدم ... القسم من البراءة الاصلية وذكر المذكور ان ارجاع ... البراءة ولا وجه ... الا ان ... في ادلة العقل ثم ذكر ما هو الحق فيه واعلم ان التمسك بهذا القسم ...

الحكم وهما مضبوطتان في جميع الصور فان شئت التفصيل فلاحظ طبقات الارث النسبي والسببي واختلافها قد دام تحقق معنى التولد والانعام في الجميع التاسع عشر قاله ره قاعدة الاصل في هيئة المستصحب ان يكون متضمنا لامتناع زيادة الوصف على الاصل وقد خولف في مواضع وذكر بعض المواضع اقول ليس الامتناع بمعناه الاصطلاحي اعني الامتناع الذاتي او العادي اذ التخلف في الاول محال فلا مانع لقوله وقد خولف وفي الثاني لابد ان يكون تلك المواضع معجزة خارقة للعادة بل المراد بالامتناع هو ان العقل يابى في بادي النظر عن زيادة الوصف على الاصل لعدم عثوره عليها الا نادرا فكانه جعل عدم الزيادة واجبا بسبب العادة فاطلق على نقيضه الامتناع فيكون الاصل بمعنى الراجح قوله ره الاصل في البيع اللزوم ليس له وجدان خيار المجلس عام لاقسام البيع اقول مراده ره من هذا القول هو ان اللزوم حكمه حكم العرض اللازم الطبايع فان ما هذا شانه قد يتغير بالقاسر ثم اذا زال عاد الشيء على حالته الطبيعية الاصلية كشكل الاستدارة بالنسبة الى العناصر فلما كانت المصلحة الباعثة على شرع البيع وهو نقل المال مقتضية لان يكون على صفة اللزوم قال الاصل في البيع اللزوم ولا ينافي هذا ان يعارضه الخيار الذي هو بمنزلة الصفة القسرية وفائدة هذا الاصل احتياج ما هو كذلك الى الدليل دون اللزوم الذي هو اللازم وكان في عبارة الشهيدين قدس سرهما اشارة الى ما افاده فتذكر قوله ره والظاهر ان الفقهاء آه قد مر ما يستفاد منه شرح هذا الكلام ونزيد بيانا ونقول لا يخفى ان نفي الحكم الواقعي لا فائدة للفقيه فيه من حيث هو هو لان الفقيه يعلم ليعمل واما العلم بثبوت الاشياء او انتفائها في نفسها لا سيما احكام افعال المكلفين فان كان فيه وظيفة لعلم اخر وظيفة علم اخر وعلى هذا فمن يستدل بهذه الطريقة على نفي الحكم في الواقع انما يستدل به لاثبات عدم التكليف اللازم لهذا النفي اذ لا تكليف حيث لا حكم فان استدل ثانيا بالبراءة الاصلية على العدم يكون الغرض اقامة الادلة على مدلول واحد وهي مطلوبة في بعض المطالب وان عكس فاستدل على العدم اولا ثم على النفي فان كان الثاني على العدم

العدم وتوسيط النفي للانتقال منه الى لازمه فصحيح كالاول والا فهذه ثمرات اذا انتفت وجدت مرجع هذا القسم والبراءة الاصلية الى عدم وجدان الدليل لكنهم اختلفوا فمنهم من يقول بعدم الملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود ومنهم من يدعيها فالاول يقول لم اجد الدليل فلا تكليف والاخر يقول لم اجد فلا دليل في الواقع فلا تكليف وقد اعترف المص بان القسم الرابع من اقسام اصالة البراءة وقال في القسم الثالث بعدما فرق بينه وبين الثاني لم يفرق جماعة بينهما فعدوهما واحدا فليت المص ره بعد الجميع واحدا وتكلم عليه والحاصل ان اصالة العدم هي التي يدور عليها اكثر الاقسام الاربعة بل الخمسة لان مرجع الاستصحاب الى اصالة عدم تجدد الرافع والغاية كما سيظهر ان شاء الله تعالى قوله ره السادس اقول هذا الاصل هو العمدة من الادلة بعد الكتاب والسنة بل ما يثبت به من الاحكام الفرعية التقريبية اكثر مما يثبت بالكتاب فلنمهد مقدمات ثم نشرع في شرح ما افاده المص ره المقدمة الاولى الظاهر ان كل عاقل اذا راجع وجدانه يجد في الزمان اللاحق وجود ما علم بوجوده في الزمان السابق ارجح عنده من عدمه وان كان مما يحتمل للامرين حين المراجعة في بادي النظر والحاصل ان العقل اذا لاحظ الممكن الموجود الذي من شانه دوامه بدوام علته التامة وزواله بزوالها في زمان يكون من المحتمل عنده ان يحدث علة الزوال وهي عدم جزء من اجزاء العلة التامة فيعدم الممكن او لا يحدث فيبقى بوجود علة الوجود يرجح الوجود مع ملاحظة تحققه السابق وان كان هو والعدم متساويين في نظره مع ملاحظة تساوي حدوث علة العدم وعدم حدوثها فيكون الوجود متيقنا اولا ومشكوكا فيه مع قطع النظر عن اليقين السابق ثانيا ومظنونا بعد ملاحظة اليقين ثالثا ولا يجوز لعاقل ان يدعي ان نسبة وجود قرية راها على ساحل بحر كان احتمال خرابها وبقائها متساويين الى عدمها عنده كنسبة وجود قرية اخرى لم يرها عنده مع تساوي احتمالي بنائها وعدمه كيف وهو قد يسافر بقصد التجارة الى الاولى دون الثانية ومعلوم ان هذا الرجحان لا بد له من موجب

في استصحاب حال الشرع

المقدمة الاولى

لان وجود كل معلول يدل على وجود علته لزاما لا وليست هي اليقين المتقدم بنفسه لان ما ثبت جاز
ان يدوم وان لا يدوم ويشبه ان يكون هو كون الاغلب في افراد الممكن القار ان يستمر وجوده بعد التحقق
فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص للالحاق بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان الدوام مؤيدا بعادة
او امارة اخرى والا فيقوى بحسب تلك الامارة والعادة وقس على الوجود حال العدم اذ كان يقينا مع
ان استمرار العدم الازلي حال للممكن الحادث الى وقت ان يتم علته التامة يقتضي
ايضا وقال العلامة ره في النهاية ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلا
على الحكم الباقي بنفسه لكن دليل الدليل على الحكم لما تقدم في مسئلة الاستصحاب
من وجود غلبة الظن ببقاء كل ما كان متحققا على حاله وهو يدل من حيث
الاجمال على دليل موجب لذلك الظن انتهى اقول هذا الكلام فيه اجمال واغلاق واشتباه
وتفصيل القول وتحقيقه على ما هو انا اذا علمنا وجود شيء في زمان او على حالة كعلاقة
الزوجية الحاصلة بكلمات صادرة عمن هو اهله بالشروط المقررة فنقول في يوم الجمعة
وجد العقد ووجدت الزوجية والدليل الدال على ان الزوجية تحصل بعد العقد
الصحيح هو السنة مثلا فالحكم بان هذا زوج لهذه صادق في يوم الجمعة وعلة تصديق
الفقيه به هو قول النبي صلى الله عليه وآله مثلا متى صدر العقد تحققت العلاقة ثم
ان الزوج قال لزوجته في يوم السبت حبلك على غاربك وقد دلت السنة ان
لهذه العلاقة مزيلا ولم يدل خبر على ان هذه اللفظة مما يزيلها فحصل لنا شك
في زوال تلك العلاقة لاجل الشك في ان عدم هذه اللفظة هل هو من اجزاء
علة ثبوت تلك العلاقة ام لا فنقول ان اصل العلاقة ثابتة في يوم الجمعة قطعا بمقتضى

علتها وان كان من اجزائها عدم تلك اللفظة لانها معدومة فيه كما هو المفروض وفي يوم السبت لو فرض
ثبوتها لكانت ثابتة بما ثبت به في الجمعة ولكنا نظن ثبوتها وثبوت علتها فيه ايضا لما نجد من انفسنا وهذا
الذي نجده من انفسنا لا بد له من موجب وهو غلبة ما يدوم على ما لا يدوم والحاق ما لم يعلم حاله بالاغلب
وربما انضم اليها كون يوم الجمعة مثلا شرطا او كون هذه اللفظة مانعة وبالجملة لما كان عدم الوجود مثلا مستندا
الى عدم علته التامة فيحتمل ان يكون مع العقد امر ارتفع في يوم السبت ويحتمل ان لا يكون كذلك وهذان
الاحتمالان المتعارضان لا ينافيان غلبة الظن الحاصل للفقيه فهو يحكم يوم السبت ايضا بالزوجية فان سئل
عن العلة قال لان النبي صلعم حكم بتحققها بعد تحقق العقد والشيء يبقى ببقاء علته وينعدم بانعدامها
والبقاء عندي مظنون لم يرتفع باحتمال ان يكون جزء من العلة منعدما وكلما حصل الظن يجب على
الافتاء بمقتضاه مثال اخر ماء تغير احد اوصافه بالنجاسة فنقول هو نجس لان النبي صلعم قال مثلا كل ماء
طاهر الا ان يتغير احد اوصافه بالنجاسة فينجس فهناك امور وجود النجاسة في نفس الامر وثبوتها للماء
كذلك وتصديقنا بان هذا الماء نجس مع قطع النظر عن زمان وحال شاء وتصديقنا مع ملاحظة احدهما
وتقييد الثبوت بواحد منهما والافتاء اي اخبار الفقيه للغير بان الحكم كذلك وعلة الاولين ظاهرة
واما تصديق الفقيه مع قطع النظر عن الزمان والحال الاولين واما تصديقه بوجودها وثبوتها
للماء في الزمان او الحال الثانيين فنقول في هذه المرتبة وجود وثبوت للغير مع اعتبار زايد وهو كونهما
في هذا الزمان وعلى هذا الحال الخ وعلته هو الاستصحاب بمعنى ان الغالب على الظن هو ان النجاسة
التي وجدت وثبتت للماء بعلتها واخبر لاجلها النبي صلعم بها موجودة بعد زوال التغير وكذا علتها
ومقتضى هذا الظن رجحان عدم مدخلية التغير في اجزاء العلة وان النبي صلعم قصد الدوام فيكون
حكم الباقي ثابتا بدليله الذي ثبت به اولا وصار الاستصحاب مصححا لان يفتي الفقيه بالحكم اذ

لا يجوز له الا ما الا مع القطع بدلالة الدليل او الظن بها فاذا عرفت هذه الجملة ظهر لك ما في كلام العلامة ره فانه في اول كلامه بصدد بيان دليل الحكم الباقي وما زاد في اخر كلامه على ان المعلول الموجود يدل على انه علة ولازم ذلك ان يكون للظن الحاصل للمجتهد ببقاء الحكم على ما كان علة ودليل فتامل في اول الكلام واخره حتى يظهر لك حقيقة الامر وقال المحقق ره اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دلالة كما يفتقر نفيه الى الدلالة حكي عن المفيد ره انه يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه وهو المختار وقال المرتضى ره لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل في الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها اذ وجد الماء في اثناء الصلوة هل يستمر على فعلها استصحابا للحال الاول ام يستانف الصلوة بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني لنا وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع اقول لا بد من تطبيق المثال على الدليل ليتضح المراد فالمراد بالحكم ان كان هو ثبوت الوجوب على المكلف وهو المحكوم به بنفسه في الصلوة وهو المحكوم عليه كان المراد بثبوت هذا الحكم ثبوته عند الفقيه اعني اذعانه بان المضي واجب على المكلف والمقتضي لنفس ذلك الاذعان اي التصديق بوقوع النسبة الحكمية في متن الواقع مع قطع النظر عن هذا الوقت وذلك الحال هو الاذعان بحقيقة المجمع عليه والمقتضي لاذعانه عند عدم رؤية الماء هو ذلك مع ملاحظة ان المجمع عليه اما المضي مطلقا او عند عدم الرؤية وعلى التقديرين يجب المضي في هذا الحال وعند رؤية الماء الاجماع متحقق لم يرتفع ولكن لا ندري هل هو على المضي مطلقا او على المضي عند عدم رؤية الماء وكل منهما محتمل فرؤية الماء هو العارض واحتمال كونه قيدا للمجمع عليه حتى يتبع

وجوبه لاجل الحكم

فيثبت الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا
التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له

لاجل الحكم وهو وجوب المضي بها دفعه احتمال عدم كونه قيدا ويرد عليه ان المقتضي للاذعان بوجوب المضي في الحال الاولى ليس نفس الاجماع بل مع الملاحظة المذكورة وهو لا يثبت عند رؤية الماء لان عند رؤيته يعرض لنا الشك في وجود المقتضي وعدمه فلا بد من ضم امر اخر وهو ان وجوب المضي عند عدم الرؤية لما كان ثابتا قطعا يحصل لنا الظن بوجوده في الحال الثاني الحاقا للشيء بالاعم الاغلب فهذا الظن يدل على ان الواجب كون الاجماع على وجوب المضي مطلقا لا مقيدا وان اراد بالحكم وجوب المضي كان المراد بثبوته هو ثبوت الوجوب على المكلف للمضي ولا نعلم ان الاجماع ليس علة لهذا الثبوت بل هو كاشف عن العلة مع ان علة اثبات ... بنفسه علة لا يتفاوت الحال المنقول ثبت وجوب المضي في الحال الاول بالمقتضي وهو الاجماع والمظنون تحقق الاجماع في الحال الثاني لانا نتكلم على هذا التقدير اي على تقدير حصول الظن ببقاء كل ما علم وجوده ويرد عليه ان الذي علمنا بوجوده هو الاجماع اما محتملا لان يكون على وجوب المضي مقيدا بعدم الرؤية ولان يكون مطلقا واما مقيدا بعدم الرؤية ومثل هذا الاجماع على تقدير القطع بوجوده ليس مقتضيا لثبوت الوجوب في حال الرؤية فضلا عن الظن فليس ما يظن بقاؤه هو المقتضي فالظ على هذا التقدير ايضا ان يق ان وجوب المضي قد علم تحققه في الواقع بالاجماع ولما كان المظنون بقاء ما قد علم بوجوده كان المظنون تحقق وجوب المضي في الحال الثاني ولازم ذلك ان يكون المقتضي الاجماع غير مقيد بالحال الاول والحاصل انه لا بد ان يكون الدليل بحيث يمكن ان يراد منه ثبوت الحكم في الزمان الاول والحالة الاولى وان يراد منه ثبوته فيما بعد ذلك الزمان وفي غير تلك الحالة حتى يكون المدلول ان لو فرض تحققه فيما بعد كان الدليل على تحققه في متن الواقع هو الدليل الاول من كتاب او سنة او غيرهما المقدمة الثانية في بيان ما يجري فيه الاستصحاب على ما ظهر لي فان كان موافقا للقوم فنعم الوفاق والا فكل ميسر لما خلق له فاقول ما علم وجوده في نفسه او لغيره بالضرورة او النظر ان علم في زمان خاص او على حالة خاصة بحيث يكون للزمان والحالة مدخل في الوجود فمثل هذا لا يجري فيه

في الزمان الاخر والحالة الاخرى وكذا لو علم وجود الشي في الزمان الثاني والحالة الثانية لليقين يحتاج الى الاستصحاب فيهما ومن هذا القسم في عدم الاحتياج الى الاستصحاب وان امكن اجرائه فيه ايضا ما لو علمنا بوجوب شي معين او اشيا معينة علينا فانه يجب علينا ان نخرج عن عهدة الامتثال بالقطع او الظن بوجود ذلك الشي او تلك الاشيا ان دل دليل على جواز التعويل على الظن ولا يجوز الاكتفا بالشك في الوجود لان تحصيل اليقين بالبراة ان امكن واجب عند حصول اليقين باشتغال الذمة سوا قلنا بالاستصحاب وحصول الظن ببقائه ام لا فبقيت صور اخرى منها ان يعلم من دليل وجود شي في زمان او على حالة مع احتمال ان لا يدوم ويزول بانقضاء الزمان وتغير الحالة وان يدوم مع الانقضا والتغير ومع احتمال ان يكون له مزيل وغاية في الواقع وان لا يكون وعلى التقدير الاول قد يعلم وجود ما يحتمل ان يكون غاية ومزيلا وقد يشك فيه ومنها ان يعلم وجوده واستمراره الى غاية معلومة او الى حدوث مزيل معلوم ولم يعلم هل تحققت الغاية وحدوث المزيل ام لا ومنها ما اذا علم وجوده واستمراره في الجملة ولم يعلم هل هو غاية ومزيل ام لا وهل يصدق عليه الغاية والمزيل ام لا وجميع هذه الصور مشتركة في حصول رجحان البقاء بعد ملاحظة الوجود المتقدم المتيقن فيمكن ان نعول على مثل هذا الظن في اثبات الحكم بتوسطه في الزمان الثاني وان جاز اثباته بغيره ايضا من دليل عقلي او نقلي كما سيظهر انشاء الله في المقدمة الثالثة وكذا كلها مشتركة في ان الشك لو فرض عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه او عند الحال التي فرض عروضه عندها كنا قاطعين بالبقاء لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لما مر من ان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزواله انما هو بعدمها وتفاوت الموجودين في ان احدهما قطعي الوجود في قطعة طويلة قصيرة من الزمان بحيث لا يصدق على الوجود فيها انه مستمر والاخر قطعي الوجود في قطعة طويلة يصدق على الوجود فيها انه مستمر لا يصير منشأ للاختلاف حتى

في ان الشك

في ان الشك لو لم يعرض في الثاني لكنا هناك على شي موجب لليقين بخلاف الاول والدليل مثل النص مثلا لا يتفاوت بكونه في كل من هذين الشقين محتملا لان يراد منه الدوام بحيث يشمل ما بعد القطعة الصغيرة والكبيرة وان يراد منه عدم الدوام اعني اختصاص الوجود بنفس القطعتين وكذا كلها مشتركة في ان من عمل بحكم الشك فيها فقد نقض اليقين بالشك لان المراد باليقين والشك هو اليقين بوجود شي والشك فيه ايضا نعم بين الصور فرق ما ولكنه لا يجعل بعض الصور مما نقض فيه اليقين باليقين مثلا ان علمنا من الدليل استمرار الحكم الى وجود مزيل وكنا شاكين في صدق المزيل على شي حين علمنا وقطعنا باستمرار الحكم لعدم وجود ما نعلم او نشك انه المزيل بعد ثم حصل لنا اليقين بوجود ما نشك في كونه مزيلا فلا شك في انه يحصل لنا الان من هذا اليقين الذي هو الجزء الاخير من علة حدوث الشك الشك في وجود الحكم وعدمه ولو فرضنا حصول اليقين بكون الشي مزيلا واليقين بوجوده ايضا لكان السبب المعلول له اليقين بعدم الحكم ففي هذه الصورة وان كان اليقين من اجزاء علة حدوث الشك ولكن لو عملنا بمقتضى الشك لصدق علينا انا نقضنا اليقين بالشك لا باليقين كما انه لو علمنا باستمرار الحكم الى حدوث مزيل معلوم ثم شككنا في وجوده فحصل لنا الشك في وجود الحكم المعلوم المتيقن وعملنا بمقتضى الشك لصدق علينا ذلك القول فمن ادعى الفرق فلا بد له من بيانه **الثالثة** في نقل ما افاده استاد الكل وحيد العصر في شرح الدروس اذ هو غاية ما يصل اليه ايدي الافكار فان سنح لي بعض التامل في كلامه فالمتهم هو فكري القاصر ونظري الفاتر فلا بد من التامل مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى فان ظهر عليه بعد ذلك الاعتراض فاقول الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو وان ما قلته من جملة ما ورد في الخبر كم ترك الاول للاخر ادجى مثل ما ترجو قال رحمه الله عند شرح كلام الشهيد قدس سره ويجزي ذو الجهات الثلث محتجة القول بعدم الاجزا الروايات الواردة بالمسح بثلثة احجار والحجر الواحد لا يسمى بحجارة فضلا عن ثلثة احجار

كلام حسن جدا لا ستصحاب

واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم طهارة بمطهر شرعي وبدون المسح بثلثة احجار لم يعلم المطهر الشرعي وحسنة بن مغيرة
وموثقة بن يعقوب لا تخرجان عن الاصل لعدم حجية سندهما خصوصا مع معارضتهما بالروايات الاخر
الواردة بالمسح بثلثة احجار واصل البراءة بعد ثبوت حكم النجاسة ووجوب ازالتها لا يبقى بحاله واقول اراد
بالحسنة ما رواه عن ابي الحسن ع قال قلت له للاستنجاء حد قال لا حتى ينقي ما ثمة الحديث وبالموثقة ما رواه
عن ابي عبد الله ع قال قلت لابي عبد الله ع الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط او بال
قال يغسل ذكره ويذهب الغائط الحديث ثم قال ره بعد منع حجية الاستصحاب اعلم ان القوم ذكروا ان
الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم
الماخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت حكم الشرع بنجاسة ثوب او بدن مثلا في زمان فيقولون
ان بعد ذلك الزمان يجب الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما يرفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة
ثوب في زمان ففي بعد ذلك الزمان ايضا يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه
وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محالها كلها قاصرة عن افادة
المرام كما يظهر عند التامل فيها ولم نتعرض لذكرها ههنا بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول
الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر
حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال
كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراط بشيء اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره
الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته امران الاول
ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول ايضا عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر
في الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امر او نهي بفعل

الى غاية مثلا

الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن
العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب
اما على الثاني فالامر اظهر كما لا يخفى والثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما
يدل على حجية المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي
ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض
اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك
وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض
شك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في كون شيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل
او لا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا
صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر ايضا فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت
ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر
ايضا مزيل له ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول ليس بجار فيه لعدم
ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم
المؤاخذة بما لا يعلم والدليل الثاني الحق انه لا يخلو من اجمال وغاية ما يسلم منه افادته الحكم في الصورتين
اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا بعض المناقشات لكنه لا يخلو من تاييد للدليل الاول فتامل فان
قلت الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه وانت قد منعته الظاهر انه من قبيل ما اعترفت بحجيته
لان حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي اجماعا وههنا لم يحصل الظن المعتبر شرعا بوجود المطهر
لان حسنة بن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية خصوصا مع معارضتهما بالروايات

اظهر

كما نعلم فغاية الامر حصول الشك بوجود المطهر وهو لا ينقض اليقين كما ذكرت فاوجه المنع قلت كونه من
قبيل الثاني مم اذ لا دليل على ان النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعي وما ذكر
من الاجماع غير معلوم لان غاية ما اجمعوا عليه ان بعد التغوط لا تصح الصلوة
مثلا بدون الماء او التمسح ثلاثا لا بثلثة احجار متعددة ولا بشعب حجر واحد وهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع
على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا فلا يكون
من قبيل ما ذكرنا فان قلت هب انه ليس داخلا تحت الاستصحاب المذكور لكن نقول انه قد ثبت بالاجماع
وجوب شيء على المتغوط في الواقع وهو مردد بين ان يكون المسح بثلثة احجار متعددة او لا ثم منهم
ومن المسح بثلثة احجار بجهات حجر واحد فما لم يات بالاول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن
العهدة فيكون الاتيان به واجبا قلت الاجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظرنا عليه بحيث
لو لم يات بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب ممنوع بل الاجماع على ان ترك الامرين معا سبب لاستحقاق
العقاب فيجب ان لا يتركهما والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد
في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت
حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم
بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي
الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون
ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة
عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية
واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص اخر على ان ذلك الواجب شيء اخر

او ذهب

او ذهب بعض الاصحاب الى وجوب شيء والاخرون
الى وجوب شيء اخر م

فدونه وظهر بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر
وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية
وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية هذا مجمل القول في هذا المقام وعليك بالتامل في خصوصيات
الموارد واستنباط احكامها عن هذا الاصل ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المعارضات
والله الهادي الى سواء الطريق قوله في كلامهم في مواضع للتامل والتفحص ولا بأس بالاشارة اليها قوله
فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف الى اخر الدليل ولا يراد عليه اولا بان هذا الدليل
جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد لتحققه منه وهذا هو الذي
اجرى القوم فيه الاستصحاب بيانه انا كما نجزم في الصورة التي فرضناها بتحقق الحكم في قطعة من الزمان نشك
ايضا حين القطع في تحققه في زمان يكون حدوث الغاية فيه وعدم حدوثها متساويين عندنا كذلك نجزم
بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحققه الا فيه ونشك ايضا حين القطع في تحققه في زمان متصل بذلك الزمان
لاحتمال وجود رافع لجزء من اجزاء علة الوجود وعدمه وكما ان في صورة الشك في الصورة الاولى يكون
الدليل محتملا لان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده
فيه كذلك حال الدليل في الصورة التي فرضناها وعلى هذا نقول لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن
بالامتثال والخروج عن العهدة ولو امتثل لحصل القطع به لان في زمان الشك ان كان الواقع وجود الحكم
فقد فعلنا ما كان علينا من التكليف وان كان الواقع عدمه فقد خرجنا بما فعلنا في زمان القطع عن
العهدة وثانيا بان تحصيل القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف في
زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا ولو تمسك بان الشك انما هو في اول النظر واما مع ملاحظة
اليقين السابق فالحاصل هو الظن ببقاء التكليف فيكون المرجع هو ما قاله القوم ونحن كما نطالبهم

بدليل التعويل على مثل هذا الظن نظرا الى قوى ان والظ ان بنا كلامه على ان اليقين بشغل الذمة اذا حصل فلا
من اليقين او الظن بالبراءة ولا اقل من الظن وان صار يقين شغل الذمة بعد عروض الشك في البراءة
مشكوكا فيه ايضا وقد ادعى الاجماع على هذا ايضا الثاني قوله لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله
في زمان اخر لولا عروض شك وهو ظ اقول اليقين بوجوب الشيء في زمان يدل على وجود جميع ما يتوقف عليه
ذلك الشيء فلولا عروض الشك في ارتفاع جزء من اجزاء ما يتوقف عليه ذلك الشيء لكنا قاطعين بوجوده
بوجود علته التامة وقد اشرنا الى ما قلناه في المقدمة الثانية ايضا الثالث قوله اذ الدليل الاول قد عرفت
ان الدليل الاول جار فيما هو ادون من هذا الرابع قوله لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة
قد مران مبنى الدليل العقلي على وجوب تحصيل الظن او اليقين بالبراءة بعد حصول اليقين بشغل
الذمة وجميع هذه الصور كما مشترك في اليقين بالاشتغال والشك في البراءة ثم سبب الشك في بعض
الصور هو الشك في انه هل له غاية او مزيل ام لا وفي البعض بعد القطع بان له مزيلا هو كون المزيل او الغاية
مرددة في نظرنا بين اشياء ثم انه يحكم على سبيل الشك انه ظ بانه اذا ثبت الحكم في الجملة مع الشك في
انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة او لا فيستصحب الى ان يعلم المزيل الدخول تحت
قوله عم لا تنقض اليقين بالشك وهذا يدل على ما ادعيناه من الشركة من الشركة فتامل الخامس قوله
والحاصل ان الاخر الشقوق فقد اعترض عليه بانه قد حصر ما يجري فيه الاستصحاب بالمعنى الذي قاله في
صورة واحدة في اول كلامه مع انه ذكر هنا صورا اربعة واجيب بان ما ذكره اولا على سبيل التمثيل
واما قوله واما اذا لم يكن الى اخر ما افاده فيشيد اركان ما قدمناه من كون التكليف المتحير التخيير فتدبر
وله قدس سره حاشية على شرح قول الشهيد ره ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه وهي هذه وتوضيحه
ان الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلا وما تمسكوا به ضعيف وغاية ما تمسك فيها ما ورد في بعض

الروايات الصحيحة

الروايات الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك ابدا وانه ينقضه يقين اخر مثله وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر
في مثل هذا الحكم وعدم منعها بناء على ان هذا الحكم الظ انه من الاصول ويشكل التمسك بالخبر الواحد في الاصول
ان جوز التمسك به في الفروع نقول الظ اولا انه لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ
يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ الحكم
شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به فيها وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة
به ثم بعد تخصيصه بالاحكام الشرعية نقول الامر على وجهين احدهما ان يثبت حكم شرعي في مورد خاص
باعتبار حال يعلم من خارج ان زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم والاخر ان يثبت باعتبار حال
لا يعلم فيه ذلك مثال الاول اذا ثبت نجاسة ثوب خاص باعتبار ملاقاته للبول بان يستدل عليها بان هذا
شيء لاقاه البول وكل ما لاقاه البول نجس فهذا نجس والحكم الشرعي النجاسة وثبوته باعتبار ملاقاة
البول وقد علم من خارج ضرورة او اجماعا او غير ذلك بانه لا يزول النجاسة بزوال الملاقاة فقط ومثال
الثاني ما نحن بصدده فانه ثبت وجوب الاجتناب عن الاناء المخصوص باعتبار انه شيء يعلم وقوع النجاسة
فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه ولم يعلم بدليل من خارج ان زوال ذلك الوصف الذي يحصل
باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له في زوال الحكم وعلى هذا نقول شمول الخبر للقسم الاول ظ فيمكن
التمسك بالاستصحاب فيه واما القسم الثاني فلا فالتمسك فيه مشكل فان قلت بعد ما علم في القسم الاول انه
لا يزول الحكم بزوال الوصف فاي حاجة الى التمسك بالاستصحاب واي فائدة فيما ورد في الاخبار بان
اليقين لا ينقض الا بمثله قلت القسم الاول على وجهين احدهما ان يثبت ان الحكم مثل النجاسة
بعد ملاقاة النجس حاصل ما لم يرد عليها الماء على الوجه المعتبر في الشرع وح فائدته ان عند حصول
الشك بورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة والاخر ان يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف

الاول م

لكن لم يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة اولا وقال المصرح انه اذا ثبت الحكم
في الجملة فيستصحب الى ان يعلم المزيل ثم لا يخفى ان الفرق الذي ذكرناه من ان اثبات مثل هذا بمجرد
مشكل مع انضمام انه في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الاول وان اليقين لا ينقض بالشك
قد يقال ان ظاهره ان يكون اليقين حاصلا لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة ما شك فيه
اذ لو فرض عدم دليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم لا
الشك كانه يصير قريبا ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين بل في الامور الخارجية ايضا
قوله ره حال الشرع قد مر ان الغزالي قال بحجية استصحاب الحال ولم يقل بحجية استصحاب الاجماع في محل
الخلاف ولعمري لقد دقق النظر قال العلامة ره في النهاية قال الغزالي المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا
في المسئلة بل قال انا ناف ولا دليل على النافي فسياتي بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن اقامة دليل
فقد اخطا فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وان كان لفظ الشارع فلا بد من
دليل بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل بعمومه على دوامها عند العدم
والوجود كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان باجماع فالاجماع انما انعقد
على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود كان المخالف له
خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع
لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد
فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع
عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا
يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع عند

الوجود وهذه

الوجود وهذه لدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده
نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان
المخالف مقر بان العموم يتناول بصيغته محل الخلاف فان قوله ع لا صيام لمن لم يبيت شامل بصيغته
صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكني اخصه بدليل فعليه الدليل وهنا
المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل
فهذه دقيقة يجب التنبيه لها قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف اجاب بان هذا
الخلاف غير محرم بالاجماع وان لم يكن المخالف خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة
الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشروع دال على الدوام الى ان يقوم دليل
على الانقطاع لانا نقول لم يبين ذلك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم فان كان
نصا فيتبين لينظر هل هو يتناول حال الوجود ام لا لانه لم يكن على من نقل الاصل ان ما ثبت دام
لا وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد و
بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد
لدوامه من سبب ودليل سوى الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والبيت لا ينهدم
بعد البناء الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير واكله ودخوله
الدار ولم يدل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا نحكم بدوامها فكذا خبر الشرع عن دوام
الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها الى دليل اخر اقول ان اراد بدليل
الدوام علته فقد قلنا انما هي علة الثبوت جميعا وكذا ان اراد به ما يوجب ذهاب الفقيه بالحكم لا
بمعنى ان الدليل دل على الثبوت في الزمان الثاني وحالة التاثير بالخصوصية فاذ من لا احلها الفقيه

بالثبوت فيهما اذ لو كان كذلك لما كنا محتاجين الى الاستصحاب بل بمعنى ان الفقيه
بعد حصول الظن له بالبقاء بعلم ان المراد بالكتاب والسنة هو الدوام فلا بد
من كون الدليل مطلقا غير مقيد بالدوام وعدمه محتملا في اول النظر لهما واما
ان ظن الوجود في ثاني الحال لا بد له من موجب فنحن نقول به واما انه هل هو
العادة او غيرها فلا يهمنا الآن دعوانا هي ان حصول الظن بالبقاء بعد القطع
بالوجود وان لم نقطع بدوامه وعدم دوامه امر وجداني لا يقبل المنع وانما
يتوجه المنع على دعوى حصوله من مجرد القطع بالوجود ونحن لا نقول به ثم
انك اذا تاملت القولين للغزالي اعني قوله بحجية استصحاب الحال وعدم حجية استصحاب
حال الاجماع قضيت منه العجب لان مبني قوله الثاني انما هو اصول المنكرين
لاستصحاب الحال كقوله فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه
وكقوله فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب
دليل سوى دليل الثبوت اللهم الا ان نجمع بين قوليه بان قوله بحجية استصحاب
الحال ليس مبنيا على ما جعله القوم دليلا من حصول الظن بل هو مبني على
دلالة الروايات عليها كما سيظهر انشاء الله والروايات لا تدل على حجية استصحاب
الاجماع في محل الخلاف او بان يكون غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه
بحيث لو علم او ظن وجود المدلول في الزمان الثاني او الحالة الثانية لاجل هو
لهذا الظن لكان حمل الدليل على ارادة الدوام ممكنا والاجماع ليس كذلك لانه
نضاد الخلاف فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد اليه قوله

وهو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال مثل ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما هو
كذلك فهو باق وقد اختلف فيه العامة بينهم فنفاه جماعة واثبته اخرى واختاره منا العلامة ونسب اختياره الى اكثر المحققين ايضا ونسخه وانكره
المرتضى والاكثر حجة المثبتين ان ما تحقق وجوده ولم يظن طرو مزيله فانه يحصل الظن ببقائه وبانه ثبت الاجماع على اعتباره في بعض
المسائل فيكون حجة وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت

والاجماع بضاده نص الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضادها
ويكون غرضه من قوله فلا بد له من سبب الرد على من ادعى ان علم الدوام هو مجرد تحقق الشيء في الواقع وان الاذعان
به يحصل من مجرد العلم بالتحقق فرد عليه بانه ليس الامر كذلك وان الاذعان والظن بالبقاء لا بد له
من امر اخر انضم كالعادة او الامارة او غيرهما **قوله** هو التمسك بثبوت ما ثبت اه هذا التعريف كاكثر التعاريف
لا يخلو من مسامحة لان الاستصحاب هو المتمسك به وليس هو التمسك او الاثبات او ما شاكلهما او
هين وكان من لم يذكر الحال واكتفى بالوقت كما في شرح الدروس وكما قال شيخنا البهائي قدس سره
حيث قال هو اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الاول نظر الى ان تغير الحال
وتغير الوقت مثلا زمانا وذكر الوقت تمثيلا وهذا هو الظ ولقد عبر عن المبحث شارح المختصر بما هو
اوضح من تعبير غيره قال انه معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك
فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته
اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم
شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما في فيما اختلف في كونه
نصابا لم تكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من
غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه
لنا ما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقاؤه وهذا امر ضروري
ولولا حصول الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراسة او
تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا من بلد الى بلد بعيد ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك
كله سفها واذا ثبت الظن فهو متبع شرعا **قوله** حجة المثبتين اه لقد احسن قده في التادية عن حجة

٢٨٠

والمسائل التي ذكروها ليس مما نحن فيه كما ستطلع عليه

المثبت وعن الاعتراض عليه حيث ان المثبت ما ناد على دعوى الظن والمعترض على عدم اعتباره
قوله والمسائل التي ذكروها اه اقول قال المحقق في اصوله الوجه الثالث عمل الفقهاء باستصحاب
الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف فثبت العمل به اما الاولى فكمن
تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا بالعكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بني
على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بني على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة
حكم ببقاء الحكمة ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال الصحة وهذه
العلة موجودة في مواضع الاستصحاب اقول لا شك ان هذه المسائل وامثالها مما لا خلاف فيه قد بني على
اليقين السابق ولكنه بمجرده لا يكفي لاثبات حجية الاستصحاب مطلقا اذ ربما كان ثم دليل آخر دل على لزوم
ذلك البناء في خصوص تلك المسائل ولم يكن دليلهم على الفتوى بها هو ان الظن حاصل ببقاء ما قد
كان نعم يقال ان هذا لو كان موجبا للحكم لكان موجبا اينما وجد او نقول ان الاستصحاب لو ثبت اعتباره في بعض
المسائل لثبت في الكل حذرا من لزوم خرق الاجماع اذ لا قائل بالفصل ولكن الظاهر ان العامة لا دليل لهم
في اثبات تلك المسائل الا الاستصحاب فعلى هذا يصح اجراء هذا الدليل من قبلهم واما نحن معاشر الخاصة
فنعول فيها على الاحاديث وسيجي انشاء الله تعالى ما يدل على اعتبار مثل هذا البناء ولكنها لا تدل على ابتناء ذلك البناء
على حصول الظن بالبقاء من اليقين بالوجود اللهم الا ان يقال من حيث انها تدل على ان الشك في الوجود
لا يرفع اليقين السابق ويظهر منها ان مع الظن بالوجود يبنى على اليقين السابق بطريق الاولى ولا يخفى
ذلك لان كل موارد الاستصحاب التي يثبتون فيها الحكم به لا بد من يقين ثابت سابق فيها وينبغي التنبيه
على ادلة من قال بجواز اتباع الظن في الاحكام الشرعية اقول حجة من نفى الاتباع ظاهرة لمن تتبع الكتاب
والاخبار المتواترة بالمعنى فبعد ظهور ضعف حجج المثبت ظهر ان الاصل عدم جواز الاعتماد القاطع

على جواز العمل به

الدليل الاول

على جواز العمل به فمنها ما ذكره العلامة ره في النهاية وهو انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح
المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان اقول الظاهر ان مراده بالوجوب العقلي اي ما يستحق
تاركه المذمة ومراده من قوله وهو بديهي البطلان انه قبيح لا يجوز فعله بالبديهة
وليس مراده من الوجوب المعنى المقابل للامكان والامتناع كما يوهمه ظاهر قوله وهو بديهي البطلان
لان مثل هذه العبارة تستعمل في المحالات والقبيح لا بد ان يكون من الافعال الاختيارية
وقد استدل ره في موضع آخر على وجوب العمل بالراجح من الدليلين فقال لو لم يعمل لزم العمل
بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح والظاهر ان المراد في الموضعين شيء واحد
والجواب عن هذا الدليل هو ان عمل المفتي بالظن اما ان يراد منه الافتاء او عمله بنفسه
وكل منهما يتصف بالراجحية والمرجوحية لا بمعنى المظنونية والموهومية بل بمعنى استحسان
العقل او الشرع وعدم الاستحسان او كون الفعل او الترك اولى عند الفاعل الداعي
فان اراد بالعمل الافتاء وبالراجح المظنون وبالمرجوح الموهوم مع قطع النظر عن
كون الافتاء بالمظنون راجحا وبالموهوم مرجوحا بالمعنى الذي ذكرناه فلا نم
قبح الافتاء بالموهوم اذ ربما كان مستحسنا عند العقل كما اذا كان المظنون الاباحة
وكان الفعل مستلزما للمشقة او صرف مال فان الافتاء بالترك مستلزم لرفع تلك
المشقة والمضرة مع عدم الضرر في الترك او كان الافتاء موافقا لغرض المفتي
لا يقال ان الافتاء اخبار قطعي او ظني فالافتاء بالموهوم يصير كذبا فيكون قبيحا
لانا نقول كلامنا هنا على تقدير عدم ملاحظة حال نفس الافتاء من حيث
حسنه وقبحه ورجحانه وان اراد به الافتاء ايضا وكان مقصوده ان نفس

الافتاء

لا افتاء بالمظنون راجح عند العقل مستحسن يذم تاركه وبالموهوم قبيح لبصير حاصل الدليل ان الافتاء بالمظنون
والملازمة انما تصح على تقدير لزوم الافتاء اما بالمظنون او بالموهوم فان كان الاول ثبت المطلوب وان
كان الثاني لزم وجوب الامر بالقبيح فالجواب ان الاخباريين وهم من اهل الاجماع يقولون الافتاء انما
يجب بالمقطوع به واما غيره فالتوقف او الاحتياط فلا يتم مطلوبه وقس عليه الافتاء حال العمل بنفسه و
منها ما استنبط من احتجاج ابن سريج فانه اورد حجة لوجوب العمل بخبر الواحد واستفيد منها ما يجري في
وجوب العمل بالظن وهو ان يقال ان المجتهد [illegible] مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب والحجة
على ما يستفاد من كلام المحقق في اصوله في بحث العمل بالاخبار هو منع كون مخالفة الظن مظنة الضرر
وهذا لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يتوجه التكليف به مثل العلم بعصمته [illegible]
الجزم بما ذكروه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فانه يفيد الظن [illegible] عند خبره ولا [illegible]
الاجماع المطلقا لانا نقول حيث منع من اطراد هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي
لا يختلف بحسب [illegible] وعلى ما نقل عن شارح المختصر وحيد عصره وجمال الملة والدين [illegible] ما شهر
على هذا الشرح هو منع الوجوب بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فالمسلم في العقليات الصرفة
المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات
دون الشرعيات لقوله [illegible] منع هذه الحجة [illegible] مع الظن ثم انظر الى من يدعي الوجوب مع
الاحتمال الذي نبهناك عليه من كلام صاحب المعالم وهو ان باب القطع بالاحكام الشرعية الغير الضرورية
منسد في مثل زماننا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن واذا تحقق انسداد باب القطع وكان التكليف
فيه بالظن كان وحيد عصره [illegible] على ما نقل عنه ويرد عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام
الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم

حصل به العلم

---

١٤٣ حجة النافين ان الاحكام الشرعية لا تثبت الا بالادلة المنصوبة من قبل الشارع والاستصحاب ليس منها ولتحقيق المقام لابد من ايراد كلام ينقح به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول والثاني الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث والرابع الاقتضائية المطلوب فيها الترك وهي الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع منه و[illegible]

حصل به العلم من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن
ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على
اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان
الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم
العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا
ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم
بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلاة
الاخفاتية التي قال بوجوب اصل التسمية وثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى
هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا قوله حجة النافين اه انت تعلم ان الاحكام الخمسة تثبت
لموضوعاتها الحاصلة من افعال المكلفين اما بعللها والشرع كاشف واما بنفس جعل الشارع واما ثبوتها عند المجتهد
فان كان بدليل قطعي فلا معنى للاحتياج لنصب الشارع اياه ولا اثم ان منعنا من الحكم والافتاء بوجوب
شيء مثلا مع القطع بانه محكوم بوجوبه وان كان بدليل ظني ففي ظن ان القاطع دل على ان ما به يحصل للمجتهد
الظن بالحكم حجة منصوبة من قبل الشارع قياسا كان او استصحابا او غيرهما فالكلام معه في هذه الدعوى والحق
انها دعوى باطلة ومن يقول بان العمل بالظن ممنوع منه وهو الاصل الا ما اخرجه الدليل فهو يمنع كون الاستصحاب
حجة شرعية الا بدليل فظهر ان حاصل هذه الحجة منع كون الاستصحاب المفيد للظن دليلا منصوبا من قبل الشارع مخرجا
عن الاصل الثابت وهو عدم جواز اتباع الظن في الاحكام الشرعية وهذا المنع متوجه ولكن سيجيء الاشارة الى بعض ما
دال على الحجية فانتظر وبعض النافين بنى حجته على عدم حجية الاستصحاب على عدم افادته الظن وقد عرفت انه خلاف
الوجدان وعلى تقدير تسليمه تدل الاحاديث الكثيرة على لزوم البناء على اليقين السابق مع الشك وبه يثبت المطلوب

والمضايقة تمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب شي فلا يخلو اما ان يكون موقتا اولا
وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشي او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت
في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في اي زمان كان نسبة اجزاء
الزمان اليه نسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور او لا

كما سيظهر انشاء الله **قوله** والمضايقة فقد استقر رأي المحققين على ان الخطاب الشرعي وان كون الشي سببا
لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشي كما مر في الاشارة اليه من شرح الدروس **قوله** ٢٨٥
وعلى الاول اه اقول قد يكون الامر موقتا او اول وقته او اخره معلوما ولكن يعرض الشك في حدوث الاخر
والغاية فيحتاج المجتهد في اثبات الوجوب او الندب والحكم بهما او الحكم بعدمهما عند عروض الشك الى وحينئذ
دليل عقلي او نقلي من غير ذلك الامر كما ظهر مما نقلناه من الاستاد قدس سره وتحقيق انه مما نقول بعد انشاء الله
توضيحا لما تقدم وشرحا لما افاده المصنف نعم لا ينحصر الدليل في الاستصحاب بل يجوز اثبات الحكم بغيره ايضا كما ظهر مما
نقلناه ولما دعوى عدم جريان الاستصحاب فيه فقد مر ما فيهما من المقدمة الثانية لانه لا يمكن حمل كلام المصنف
على ان غرضه ان اثبات الاحكام الشرعية في الواقع لا طريق اليه الا من قول الشارع الا ان الاحكام
انما هي بجعله ووضعه او لان قوله كاشف عن الواقع لانا نقول من يقول بالاستصحاب يقول بهذا القول
ايضا انما النزاع في حصول الظن بالوجود في الزمان الثاني من اليقين السابق ثم في اعتبار ذلك
الظن والحكم الفقهي بالوجود في ذلك الزمان وتقدم في المقدمة الثانية تفصيل القول في علة الثبوت
والاثبات فتذكر **قوله** وعلى الثاني اه اقول لا بد من استيفاء الاقسام في الجملة ليتضح المقال وان
كان فيه الكلام بعض التكرار فنقول بعد فرض كون التكليف غير مشروط بشي كالعلم بالغاية او المزيل
كما مر من شرح الدروس ان الامر اما موقت اولا وعلى التقديرين فاما ان نقول بافادته المرة او التكرار
اولا وعلى التقادير فاما ان نعلم ان الحكم لا مزيل له او نشك فلا ندري هل له مزيل ام لا او نعلم ان
له مزيلا وعلى التقدير الاخير فاما ان لا نعلم انه ما هو او نعلمه وعلى هذين التقديرين اما نعلم وقت
حدوثه ووقت عدمه او نشك فيه ثم الموقت لا بد له من اخر وغاية فاما ان لا نعلمها او نعلمها لا نعلمها
وعلى التقديرين فاما ان نكون عالمين بحدوث الغاية او شاكين فيه ففي جميع هذه الصور لا نعلم

من الامر انشغال

والتوهم بان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير مخفي على المتأمل فهذا انه ليس من الاستصحاب في شي ولا يمكن ان يقال بان
اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب لان هذا لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم جريان الاستصحاب
فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتخيير ايضا كذلك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب واما الاحكام
الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول

من الامر اشتغال الذمة عند عروض الشك في بقاء التكليف ~~الذي هو~~ مثلا الموقت الذي نعلم غايته
او مزيله ويعرض الشك في حدوثهما و فرض الامر للمرة نعلم اشتغال الذمة به في الزمان الذي نعلم عدم حدوثهما
فيه من الامر واما وجوب الاتيان بالمأمور به عند الشك في بقاء التكليف اللازم للشك في حدوثهما
فلا يكفي فيه الامر اذ القدر المعلوم منه هو الوجوب في زمان خاص معين في الواقع منتهي الى غاية معينة او
الى حدوث امر اخر ومع الشك في حدوثهما المستلزم ذلك الحدوث لرفع التكليف المستفاد من
الامر فلا بد من دليل اخر واما ما افاده الاستاد او غيره واما الاستصحاب الذي ذكره القوم ونص على
ما ذكرنا باقي الاقسام واذا تأملت هو جميع الاقسام وجدت بعضها مما لا يجري فيه الدليل العقلي الذي ذكره
الوحيد البحريني على بعض الوجوه وان امكن اجراء الاستصحاب فيه بالمعنى المشهور كما اذا لم يفد الامر
مرة ولا تكرارا سواء كان موقتا ام لا فان ما يستفاد منه هو لزوم الاتيان بالمأمور به مرة لا لكون المرة مرادا
بل لان ايجاد الحقيقة لا يمكن في اقل منها فالوقت المكلف بها في الوقت او مدة العمر يخرج عن التكليف المقطوع به
والتكليف بالزائد مشكوك فيه من اول الامر فلا يجري فيه ما افاده قدس سره لان الاجماع انما هو على لزوم
تحصيل البراءة عن المقطوع به اذا طرأ عليه الشك لا عن التكليف الذي لم يكن قطعيا قط و
بعد ما عرفت ما ذكرناه ظهر لك ما في قول المصنف فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان
الثاني بالنص وما في قوله وعلى الثاني ايضا كذلك وذلك لانه يمكن ان يفيد الامر الغير الموقت للتكرار
وان يجعل الشارع للتكليف مزيلا ويحصل لنا الشك في حدوث المزيل وارتفاع التكليف **قوله**
والتوهم اه لعل ما سبق في بحث الفور والتراخي من فوائح الحاشية يعينك فيما ذكر فراجع **قوله**
ولا يمكن ان يقال اه الامر كما افاده لان فعل الموقت في خارجه وقته يحتاج الى دليل مستأنف
قوله وكذا الكلام في النهي اه يظهر حاله من حال الامر بعد التأمل **قوله** فالاحكام الخمسة اه

٢٨٦

في الملكية والطهارة والنجاسة

لا ان النص انما دل على انشغال الذمة بالتكليف في الجملة وعلى وجوب الاتيان في الزمان الاول بخلاف الزمان الثاني فلا بد من تحصيل الحكم فيه بدليل اخر كما افاده المص

قدعرفت ان الاستناد ادجع الوضعية الى التزعية وساق الدليل في الكل وسائر الاسحفا المختلف فيه

يظهر من تضاعيف كلامنا قوله ره وفيه لتحريم ام الزوجة قوله ره فينبغي آه نعم ينبغي ان ينظر الى

الدليل فان افاد ان هذا الشئ سبب لهذا الحكم وانه متى وجد وجد ولا مزيل ولا دافع له دائما

فلا احتياج الى الاستصحاب بل يعلم البقا من الدليل وكذا ان افاد انه ثابت الى ان يحصل

العلم بوجود المزيل فحكم بالثبوت في صورة الشك ايضا واما اذا دل على ان هذا الشئ سبب

للحكم الى ان يتحقق الشئ الفلاني في الواقع فحصل الشك في تحققه فحصل الشك في بقا

ويحتاج الفقيه في الحكم بالبقا الى الاستعانة بشئ قوله ره وكالكسوف والحيض اه ليس

وقتا للحكم ايضا كالدلوك نعم الحكم ثابت في مجموع زمان تحقق الكسوف والحيض قوله ره وجميع

ذلك اه نحن نعترف بان ثبوت الحكم في شئ من اجزاء زمانه الواقعي ليس تابعا للثبوت الحكم

في الجزء الاخر وانما نقول ان اثباتنا للحكم وادعانا ثابته في الجزء الذي نشك انه الجزء الواقعي

للزمان انما هو بمعونة الاستصحاب قوله ره فظهر مما مراه هذه العبارة فيها مسامحة لانها

مشتملة على عقدين سلبي وايجابي ولو سلم ان الاول وهو عدم جريان الاستصحاب في الاحكام

الشرعية ثبت بما قاله ره فلم يثبت الثاني وهو جريانه في الاحكام الوضعية نعم ان ثبت فيثبت

بما تقوله بعد قوله ره فان رجعه آه نحن نقول ما يقتضي ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال التغير

فتكون ثابتة بعده ايضا وجوب الاجتناب كان ثابتا قبل فيكون ثابتا بعد وكذا نقول

في المتيمم قوله ره لا يقتضي العلم بل ولا الظن اقول اما العلم فنعم واما الظن فقد علمت حاله

مما اسلفناه قوله فالذي يقتضيه النظر آه اقول القول الكلي في السبب وغيره مع قطع النظر

عن تحقق بعض الاحتمالات في الواقع هو ان هذه الامور ان كانت عقلية فلا بد من وجود

٢٨٧

السبب والشرط

٢٨٨

السبب والشرط من عدم المانع عند وجود المسبب والمشروط وان كانت شرعية فقد يكون لها علاقة عقلية

ايضا مع المعلول وقد لا يكون وعلى الثاني لا يجب وجود السبب والشرط ولا عدم المانع عند وجود المسبب

والمشروط اذ هذه الامور علامات ومعرفات لا علاقة لها مع المعلول كعلاقة العلل العقلية بمعلولها فجعل

الشارع حدوث امر علامة وشرطا ومانعا ومع عدم هذا الامر يحكم ايضا بوجود المعلول مثلا جعل الشارع

التغير بالنجس سببا لنجاسة الماء فعند زواله بنفسه تبقى النجاسة بحالها على المشهور فالعلم بتحقق الحكم

الوضعي في الزمان الثاني او الظن به او الشك لا يهمنا بل يكفينا وجود المسبب في الزمان الاول لاستصحاب

بقائه وان علمنا عدم السبب فنقول في المثال ثبت وجوب الاجتناب عن هذا الماء وقت التغير وثبت

لزوم [illegible] النجاسة فنستصحب وان عدم التغير وعلى الاول ان علمنا وجود السبب او الشرط او المانع او

عدم واحد منهما في الزمان الثاني فنعمل بمقتضى العلاقة العقلية وان لم نعلم واحدا منهما فنجري الاستصحاب

فيه فان ثبت حجيته في الحكم الوضعي ثم ثبت لازمه وان ثبت حجيته ابتداء في الحكم الشرعي المعلوم

التحقق في الزمان الاول فنعلم ان الضابط في الاستصحاب هو اليقين السابق او الظن ان اعتبرناه مع تجدد

ما يحتمل معه في البقاء وكون الامر المعلوم او المظنون من الاحكام الوضعية او الشرعية ليس له دخل

في الاستدلال فلا يتفاوت لاجله الحال قوله ره بل والظن اي لو طرأ الظن بعدمه هذا حق عند من لا يعمل

بمطلق الظن بل يعمل بما اعتبره الشارع واما من يعمل به مطلقا فلا محيص له عن العمل كما اوما اليه آنفا

قوله ره لا ان الظن من الاخبار اه اقول اجزاء الحركة والزمان والسكون المنطبق عليهما وبالجملة الامور الغير

القارة لا يجري فيها الاستصحاب لان ما هو كذلك لا يتم وجوده الا بعدم شيئا فشيئا فكيف يمكن ان

يقال انه اذا وجد وتم وجوده يظن بقاؤه فليس المراد بالامر المتيقن من الوضوء المحكوم عليه بالبقاء عند

الشك هذه الحركات والسكنات من الغسل والمسح بل الحالة التي تحدث بعدها سواء كانت

حتى يحكى من ذلك امر بين والافانه على يقين من وضوءه ولا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر فان المعنى وان كان عاما او مطلق ينصرف الى العموم في مثل هذه المواضع بل صرح الشارح الرضي بان الجنس المعرف باللام او الاضافة للعموم واورد ابن الحاجب في مختصره في الفاظ العموم من غير نقل خلاف فيه ثم ذكر الفاظا اختلف في عمومها ومع التنزل عن ذلك فالظاهر العموم فانه استدل على ان الوضوء

صفة اعتبارية او حقيقية غير معلومة الماهية عندنا لانها هي التي يحكم ببقائها بعد الشك في وجودها وهي الطهارة في الحقيقة اذا عرفت هذا فنقول الدليل العقلي قائم على ان كل ما يمكن بقاؤه اذا وجد فهو لا ينعدم الا بمزيل هو عدم جزء من اجزاء علته التامة كما مرت الاشارة اليه في المقدمة التاسعة وقد يعبر عن هذا العدم بما يلازمه من الوجودات والعدمات والاستاد قدس سره خصص الاخبار الواردة في هذا الباب بما افاده الدليل الشرعي على استمرار الشيء الى حدوث حال كذا او وقت كذا كما مر فان اراد ان الدليل دل على ان الوضوء مثلا بالمعنى الذي ذكرنا الذي هو من موارد هذه الاخبار بل هو الاصل في اكثرها اذا حدث فهو مستمر في الواقع في قطعة خاصة من الزمان ثم قد يرتفع بالمزيل وبالجملة ليس مما قد يوجد فينعدم فلا اعتبار يشهد بخلافه لان المكلف قد يحدث الطهارة فيحدث من غير تراخ ومهلة نعم الغالب بقاء الطهارة زمانا ما في اكثر المكلفين وان اراد ان الدليل دل على انه مما يمكن بقاؤه الى حدوث المزيل وانه لا ينعدم الا به فقد عرفت ان جميع موارد الاستصحاب لا بد ان يكون كذلك فظهر ان هذه الاخبار تدل على حكم شيء علم وجوده ثم شك فيه سواء علم استمراره ام لا بل يكفيه احتمال الاستمرار و اما الاخبار الدالة على ان الوضوء لا ينتقض الا بالحدث فلا يفيد اكثر من ان للوضوء مزيلا هو الحدث سواء طرأ عليه بلا مهلة او بعد حين والظ ان المصنف ره انما يقول بشمول تلك الاخبار للصورة التي ذكرها العموم ولانه لا اختصاص لها بالصورتين اللتين ذكرهما قدس سره في الشرح وسلم دلالة الاخبار عليها دلالة ظاهرة دون غيرها وقوله ع ولا ينقض اليقين ابدا بالشك نقل بعض الفضلاء قدس سره في رسالته المعمولة في الاستصحاب عن افضل المحدثين الفاضل المجلسي قدس ما هذا لفظه استدل به على حجية الاستصحاب مطلقا بان اليقين والشك جنسان معرفان باللام فيفيدان العموم في كل يقين وشك ويرد عليه اولا ان افادة المفرد المعرف باللام للعموم ثم لان اللام حقيقة في الجنس والعهد الخارجي

نقل كلام الفاضل المجلسي

اليقيني لا ينقض في شك النوم بقوله ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولو كان مراده انه لا ينقض يقين الوضوء ابدا بشك النوم منه

مجاز في الاستغراق والعهد الذهني ولا يصار اليهما الا بقرينة وحيث لا عهد يصرف الى الجنس وثانيا ان هذا دفع للايجاب الكلي ويتحقق في ضمن ايجاب البعض وبعبارة اخرى التمسك بالعموم مخل بمقصودكم لان المعرف في سياق النفي لا يفيد العموم بل لا بد لكم من اثبات النكارة حتى يفيد ذلك اللهم الا ان يقال تاكيده بابدا يرفع ذلك لانه يبعد ان يكون قيدا للمنفي والنفي التابيدي في الزمان في البعض فالظاهر ان يكون للتعميم في الافراد فتامل ويمكن ان يستدل على العموم بوجه اخر وهو ان قوله ع لا ينقض اليقين ابدا بالشك بمنزلة كبرى الشكل الاول وصغراه انه على يقين من وضوئه ولا بد من كلية الكبرى في هذا الشكل لينتج وتصويره هكذا الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك ابدا ينتج ان هذا الوضوء لا ينقض بالشك ابدا فان قلت هذا ينفعك في لام اليقين اذ به يحصل كلية الكبرى واما الشك فلا قلنا هو ايضا يفيد الاستغراق لان الشك تابع لليقين لانه لا يحسن منه ع ان يقول كل يقين لا ينقضه شك الوضوء مع انه لو كان كذلك لزم ان يقول ولكن ينقضه بيقين او شك اخر لا بيقين فقط كما لا يخفى على المتامل لكن يرد عليه انه لا يلزم لكلية الكبرى تعميم اليقين بحيث يشمل كل يقين بل يكفي التعميم في الوضوء بان يقال انه على يقين من الوضوء ولا ينقض يقين وضوء بالشك فهذا اليقين لا ينقض بالشك ولا يخفى ما فيه من البعد عن سياق الكلام وقال شيخنا الشهيد رفع الله مقامه في الذكرى قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين الذي في الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى واورد عليه الشيخ البهائي طيب الله تربته بان قوله فيؤول الى اجتماع الظن والشك

في زمان محل كلام اذ عند ملاحظة ذلك لا استصحاب بل يغلب احد طرفي الشك ظنا والطرف الآخر وهما فلم يجتمع الشك والظن في الزمان الواحد وكيف يجتمعان والشك في احد النقيضين يرفع ظن الآخر كما يرفع تيقنه وهذا ظاهر والمراد باليقين في قوله ع لا ينقض اليقين ابدا بالشك اثر اليقين اعني استباحة الصلوة التي هي تستصحب من حين الفراغ من الوضوء والمراد بالشك ما يحصل للمكلف في اول وهلة قبل الاستصحاب المذكور انتهى وقال صاحب الجارك المراد بالحدث هنا ما يترتب عليه الطهارة اعني نفس السبب لا الاثر الحاصل من ذلك وتيقن حصوله بهذا المعنى لا ينافي الشك في وقوع الطهارة بعده وان اتحد وقتهما انتهى وما ذكره ره لا يجري في الخبر الا بنوع تكلف انتهى كلامه رفع مقامه قوله حيث لا عهد تصرف الى الجنس فيه المنع من صرفه الى الجنس اذا لم يكن ثمة عهد كما ذكره نجم الائمة حيث قال في بحث المعرفة وكل اسم دخله اللام لا يكون فيه علامة البعضية التي هي التنوين فينظر فان لم يكن معه قرينة لا حالية ولا مقالية دالة على بعض مجهول كقرينة الشرى في قولك اشتر اللحم ولا دالة على بعض معين كما في قوله تعالى او اجد على النار هدى فهو اللام التي جيء بها للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس ثم علل ره بانه لما ثبت كون اللفظ دالا على ماهية خارجية باعتبار تشخصها الخارجية لان الالفاظ موضوعة باذائها فلا بد ان يكون لبعض افرادها او جميعها واذا لم يكن دليل البعضية وجب كونه للكل فعلى هذا قوله ع الماء طاهر اي كل الماء طاهر والنوم حدث اي كل النوم حدث اذ ليست في الكلام قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة وعلى تقدير التسليم نقول ان الجنسية تفيد المط كما افاده جمال الملة والدين طاب ثراه وصاحب المعالم ره وغيرهما رحمهم الله من امتناع ارادة الماهية والحقيقة من حيث هي في الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها الخارجي فان اريد بعض غير معين لزم الترجيح من غير مرجح وخلو الكلام الحكيم عن فائدة

فيجب العموم على

كان عينا للمقدمة الاولى نقول ان الاستدلال يقتضي ان يكون عاما وانه فان حمل المعرف باللام بناء على العهد يحتاج الى قرينة ... الحمل على الجنس ... تحقيقه قال الرضي في اوائل بحث المعرف والمنكر وكل اسم دخله اللام لا يكون فيه علامة البعضية ... دالة على بعض مجهول كقرينة الشرى ... المشتري بعض ... في قولك اشتر اللحم ولا دالة على بعض معين كما في قوله او اجد على النار هدى فهي اللام التي جيء بها للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس ... ثم قال ... اي كل الماء والنوم حدث اي كل النوم اذ ليس في الكلام قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة ثم ذكر قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا اي كل ...

فيجب العموم وعلى تقدير التسليم نقول اذا لم يجز نقض جنس اليقين بالشك يلزم عدم جواز نقض فرد من افراد اليقين بالشك لانه لو نقض فرد من افراد اليقين بالشك لزم نقض جنس اليقين بالشك لتحقق الجنس والحقيقة في ضمنه ويرد على قوله فسره وثانيا او ان الشايع في الاستغراق الاستغراق الافرادي كما قال الفاضل الشيرازي في حاشيته على الحاشية القديمة وايضا يرد عليه ما اورده سابقا من انه يلزم خلو كلام الحكيم من الفائدة والترجيح من غير مرجح وعلى ما حققنا ظهر الحال في قوله وبعبارة اخرى اه قوله ره لكن يرد عليه انه لا يلزم كلية الكبرى فان قلت هذا الوارد يرد على الاستدلال الاول ايضا فلم لم يورد قلت لعل وجه عدم الايراد بعيد من سياق الرواية كما انه خصوصا مع ملاحظة مجموع الروايات كما ظهر وسيظهر ان شاء الله تعالى انتهى كلام بعض الفضلاء اقول قد اورد العلامة الوحيد في حاشية شرح اللمعة على صاحب المدارك بهذه العبارة وفيه تامل لانه اما ان يجعل وقت الحدث والطهارة واحدا كما جعل وقت اليقين ووقت الشك واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين والشك البتة سواء جعل الحدث والطهارة عبارة عن الفعلين او الاثرين وان لم يجعل وقتهما واحدا فيصح الجواب على ما ذكرنا سواء جعلا عبارة عن الفعلين او الاثرين فلا احتمال في الجواب الى ان المراد بالحدث السبب لا الاثر كما لا اثر له فتامل قوله ره كان عينا للمقدمة الاولى اقول قد كتب قبل العثور على ما في شرح التهذيب بحاشية مجمله يحتمل ان يكون المط عدم وجوب الوضوء على من شك في النوم وتقرير الدليل هكذا لا يجب الوضوء على هذا الشاك لانه على يقين من وضوئه وشك في الحدث ولا شيء من يقين الوضوء ينتقض بالشك في الحدث فان كان ما ذكره المص احتمالا فلا انه احتمال مرجوح والمرجوح ايضا لا ينقض الراجح ولكن الحق ان المراد هنا العموم قوله ره وصحيحة اخرى لزرارة رواها الشيخ ره في زيادات الطهارة من التهذيب هكذا اخبرني عن حماد عن حريز

وههنا ايضا لا يمكن حمل اليقين على اليقين بطهارة الثوب والشك على الشك في نجاسة الثوب بلا معارض اصلا لما مر وفي الكافي في باب السهو في الفجر والمغرب والجمعة
في الصحيح عن زراره عن احدهما عم قال قلت له من لم يدر في اربع هو او في ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين لحال الحال ولا ينقض اليقين بالشك ولا
يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وروى في
[illegible] في خبر ... قال لي ابو عبد الله عم اذا استيقنت انك قد توضأت

عن زراره قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت
وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال عم تعيد الصلوة وتغسله
قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله
وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه
قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي
لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل
من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت في
انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت
ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان
لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء
اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك اول وقوله عم ترى انه قد اصابها يعلم منه
حال الناحية التي ظن اصابتها اما لو كان كل ناحية مشكوكا فيها مع العلم بالاصابة فيعلم حكمه من
قوله عم حتى يكون اه وهو غسل جميع الثوب اذ لا يقين ح الا معه ولعل المراد من قوله عم وتعيد
ان شككت انك ان علمت الاصابة وشككت في موضعها ولم تغسلها نسيانا ثم رايته في الصلوة
تعيدها قوله ره وههنا ايضا لا يمكن اه بل يمكن كما امكن هناك بل ههنا اولى لان الكلام صريح
في ان المط عدم وجوب اعادة الصلوة فاستدل عم هكذا لا تعاد الصلوة لان الطهارة
متيقنة والحدث مشكوك ولا تنقض يقين الطهارة بالشك في الحدث وقوله عم ثم شككت
مع قول زراره ره فان ظننت شاهد على حكم الظن مع اليقين السابق قوله ره وفي الكافي اه

اول الحديث

فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت وروى عمار في الموثق عن ابي عبد الله عم قال كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر
وما لم تعلم فليس عليك وروى عبد الله بن سنان في الصحيح قال سأل رجل ابا عبد الله عم وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير
فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله عم صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه
وفي الصحيح قال سألت ابا جعفر عم عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم انأكله فقال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تأكل واما ما لم تعلم فكل حتى تعلم انه
حرام وروى عبد الله بن سنان في الصحيح قال قال ابو عبد الله عم كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه

اول الحديث بتمامه هكذا قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء
عليه واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه
ولا ينقض اليقين بالشك الى اخر ما ذكره المصنف ره اقول يظهر من هذا الحديث ان الاصل هو البناء على اليقين
مطلقا لا في صورة او في صورتين كما نقلناه من شرح الوحيد قدس سره وارجاع ما في هذا الحديث
الى الصورتين ان امكن فانما يكون بتكلف مستغنى عنه قوله عم فاياك ان تحدث اه هذا التحذير
يشعر بعدم شرعية الوضوء مع الشك في الحدث قوله عليه السلم كل شيء طاهر اه قد مر ما في شرح هذا
الحديث وحاصله انه عم لعله اراد ان يعلم ان حكم الله في جميع الاشياء مع الجهل بحالها الطهارة
فيجوز استعمالها ما لم يعلم القذارة فلو فرضنا ان احدا لم يعلم بنجاسة الكلب فحكم الله الواقعي في حقه
جواز استعمال جلدها ولحمها ولبنها لبسا او اكلا وشربا اذ جهل المكلف بالتحريم وحصول
المنفعة له من هذه الاشياء جهة لحسن هذا الحكم كما ان النجاسة الذاتية جهة لحسن الحكم بالنجاسة
والتحريم وبالجملة فهذا الحديث تشريع منه عم وبيان لحكم الله في الاشياء من حيث الطهارة
ويحتمل ان يكون المراد ان كل شيء علمت طهارته من الشرع فهو طاهر يجوز لك استعماله فيما يشترط
فيه الطهارة حتى تعلم عروض النجاسة فيكون الغرض البناء على اليقين السابق حتى يزول بمثله فلو فرض
ان هذا الشيء قد تنجس في الواقع لا يضرنا لانه سبحانه لسعة رحمته رضي لنا مع الجهل به الاستعمال
والمناسب على الاول ان يكون قوله قذر اسما خبرا عن ان وعلى الثاني فعلا ماضيا وللاحتمالين
فروع منها ان نطفة الغنم مثلا طاهرة في الواقع على الاول لا الثاني قوله يجده الى اخره ظاهره
ان المراد استعلام حال المطروح ويمكن ان يكون المراد استعلام حال ما يباع في هذه الارض او يجلب
غيرها اليها وعلى التقديرين لا بد ان يكون فيهما مسلم ويحتمل ان يكون هو المباشر للعمل قوله ره الا ان

هذه المواضع بل لان النقض لا يرفع الا اليقين شك وينبغي ان يعلم ان المعتبر في الاستصحاب شروطها الاول ان لا يكون هناك دليل شرعي آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في زمن
الثاني والاصحاب لعل مرادهم ... ان ... تحرث في الوقت ... امر يوجب انتفاء الحكم الاول فلا عمل بالاستصحاب ... غاية الملاحظة في هذا الشرط مثلا
في مسئلة من دخل في الصلوة بالتيمم ثم وجد الماء في اثناء الصلوة ... بالاستصحاب ... واتمام الصلوة للاستصحاب ...
ان التمكن من استعمال الماء ناقض للتيمم هل هو مطلق او عام بحيث يشمل هذه الصلوة ... فان كان الاول فلا ... عمل بالاستصحاب ...

العقلاء في كون مثل هذا الحكم من العقل حجة في الاحكام الشرعية تامل والظ كفاية بعض الاخبار الدالة على
حجيته مطلقا لهذا المطلب في ان يجعل الحكم الحدسي من العقل مؤيدا وليست الاخبار منحصرة فيما ذكر بل فقد
نقل روايات اخر منها ما رواه شيخ الطائفة قده في اوائل كتاب الصوم من يب عن محمد بن الحسن الصفار عن
علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا
فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للروية وافطر للروية ومنها ما رواه العلامة المجلسي ره في كتاب الطهارة
من بحار الانوار في باب من شك او شك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن
محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي
عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض
اليقين ~~فيشك فليمض على يقينه~~ ومنها ما رواه الشيخ الصدوق ره في اواخر الخصال في اثناء حديث
طويل عن ابي جعفر ع قال حدثنا ان امير المؤمنين ع علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب مما يصلح
للمسلم في دينه ودنياه قال ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك
قوله وينبغي ان يعلم الى آخره اقول لقد علمت مما ذكرناه لا سيما مما نقلناه من شرح المختصر ان المعتبر في الاستصحاب
عدم الظن بحدوث معارض مزيل للامر الثابت المعلوم تحققه في الزمان الاول فعلى هذا يكون الشروط التي ذكرها
المص ره امارات للاستصحاب او لوازم مبينة له وبالجملة هي امور مأخوذة فيه اما الشرط الرابع وهو
ثبوت الحكم في الوقت الثاني فلا شك في ان الاستصحاب مبني عليه كما اعترف به واما الاربعة الباقية فقولنا
عدم الظن بحدوث معارض مزيل للامر الثابت يغني عنها وهو والظ انه ره انما ذكرها للايضاح
والتنبيه ودفع الغفلة قوله ره وعلى الثاني يصح اقول لا بد ان يكون اللبن من احد الزوجين
فان لم يكن من الثاني قطعا فهو من الاول قطعا فلا احتياج الى توسيط الاستصحاب بل لا بد من ان
يكون هذا

الثاني ان لا يكون هناك استصحاب آخر معارض له يوجب نفي الحكم الاول في الثاني مثلا في مسئلة الجلد المطروح قد استدل جماعة على نجاسته باستصحاب عدم
الذبح فان بموت حيوة ذلك الحيوان يصدق عليه انه غير مذبوح ولم يعلم زوال عدم مذبوحيته لاحتمال الموت حتف انفه فيكون نجسا لان
الطهارة لا يكون الا مع الذبح فان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب طهارة الجلد الثابتة في حال حيوته اذ لم يعلم زوالها لاحتمال الذبح واستصحاب عدم الموت
حتف انفه او نحوه الثابت ولا كعدم المذبوحية واستدل بعض آخر على النجاسة بان المذبوح سبب حادث والاصل عدم الحادث فيكون نجسا وقد عرفت

يكون هذا اللبن مما يمكن ان يكون ~~هذا اللبن مما يمكن~~ ان يكون من الثاني وان يكون من الاول
ولهذا يعرض الشك في بقاء اللبن الاول فيحكم به للاستصحاب قوله ره الثالث اقول مراده ره ان
في صورة التعارض لا يعمل باحدهما الا لمرجح فان وجد فذاك والا فيتساقطان ويجب الرجوع
الى دليل آخر وقد استدل جماعة على النجاسة بالاستصحاب غفلة عن التعارض وتقرير المعارض وتوضيحها
هو ان ههنا امورا قطعية وامورا مشكوكا فيها فالاول من الاولى عدم المذبوحية اي التذكية الشرعية
بمعنى السلب المطلق لان الذبح امر حادث مسبوق بعدم ازلي قطعي مستمر الى التذكية الشرعية وهذا
السلب صادق لا يقتضي وجود الحيوان في الخارج كما هو شان كل قضية سلبية من حيث هي كذلك والثاني
عدم المذبوحية بمعنى عدم الملكة وهذا متحقق حين حيوة الحيوان مستمر الى التذكية والثالث
حيوة ذلك الحيوان وبقاؤها الى الزمان المفروض والرابع طهارة هذا الحيوان وطهارة جلده وغيره من حيث
هو جزء الحيوان طاهر والخامس عدم الموت حتف الانف من حيث هو عدم الحادث المستمر الى انقضاء
الحيوة حتف الانف والسادس الموت من غير علم بسببه من التذكية وحتف الانف والاول من الثانية
التذكية والثاني الموت حتف الانف المقابل للتذكية الشرعية والثالث طهارة ذلك الجلد من
حيث هو جلد مسلوخ المسبب عن التذكية ~~وحتف الانف والاول ... التذكية~~ والثاني
الشرعية والرابع نجاسته المسبب عن الموت حتف الانف والنسبة بين كل الحدين هو العموم والخصوص
من حيث التحقق لان عدم الملكة لا يتحقق الا مع وجود الموضوع بخلاف السلب المطلق وبين الحيوة
وعدم المذبوحية والموت حتف الانف وكذا عدم الموت حتف الانف اجتماع مع التذكية وبين
الحيوة والذبح والموت مطلقا المنافاة وكذا بين الذبح والموت حتف الانف اذا عرفت هذا فنقول
عدم المذبوحية بالمعنيين قد علم تحققه حين حيوة الحيوان وشك فيه بعدها والاصل بقاء ما كان على

هو ان تحقق الحيوة مستلزم لتحققها في الواقع وتحققها محال ان كل واحد منها مستلزم للحيوة واما كل واحد منفرد ان تحقق عدم المذبوحية غير مستلزم للحيوة لاجتماعه مع الموت حتف الانف

لان النجاسة لم تكن ثابتة في الوقت الاول وهو وقت الحيوة واستر فيه ان عدم المذبوحية لازم لامرين الحيوة والموت حتف انفه والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم على حيثه بل ملزومه الثاني اعني الموت فعدم المذبوحية لازم اعم الموجب النجاسة فعدم المذبوحية العارض للحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف انفه والمعلوم ثبوته في الزمان الاول الثاني والاخر غير باق في الوقت الثاني ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرط بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم وليس مثل التمسك بهذا الاستصحاب الا مثل التمسك في وجود عمرو في الدار في الوقت الثاني باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الاول وفساده غني عن البيان

ماكان فاذا بقي بعدها فلابد ان يكون مع الموت حتف الانف للقطع برفع الحيوة بالموت مطلقا وهو مستلزم للنجاسة ثم نقول يتحقق عدم الموت حتف الانف معلوم قطعا حين الحيوة والاصل البقاء فاذا بقي فلابد ان يكون مع التذكية وهي مستلزمة لطهارة الجلد **قوله** لان النجاسة لم تكن ثابتة قد عرفت مما قررناه ان القائل بالنجاسة لم يستدل عليها بثبوتها في الزمان الاول بل استدل عليها ببقاء عدم المذبوحية الثابت حين الحيوة بل قبلها ايضا لان ثبوته بمعنى السلب المطلق كاف للمستدل ولما كان هذا المعنى العام بعد وجود الحيوان انما يتحقق مع شيئين الحيوة والموت حتف الانف فالحكم ببقائه بعد الحيوة مستلزم لان يكون مع الموت حتف الانف كما قررناه ولما المعنى الخاص فلا يتحقق بعد الموت حتف الانف لانه لا يصدق على الميت انه غير مذبوح ومن شانه الذبح **قوله** فعدم المذبوحية اللازم للحيوة المغاير للعارض الخ المغايرة ممنوعة وعلى تقدير التسليم فبقاء ماكان حين الحيوة يكفينا **قوله** لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء الخ قال الشهيد في تمهيد القواعد قاعدة اذا تعارض اصلان عمل بالارجح منهما لاعتضاده بما يرجحه فان تساويا خرج في المسئلة وجهان غالبا ولذلك صور ثم قال ومنها مسئلة الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به واشتبه استناد الموت الى الماء او الجرح فان الاصل طهارة الماء وتحريم الصيد حيث ان الاصل عدم حصول شرائط التذكية والاصلان متنافيان لان طهارة الماء تقتضي عدم نجاسة الصيد المقتضي لعدم موته حتف انفه وتحريمه يقتضي عدم ذكوته المقتضي لموته حتف انفه فالعمل بهما مشكل فانه كما يستحيل اجتماع الشيء ونقيضه يستحيل اجتماعه مع نقيض لازمه وموت الصيد يستلزم نجاسة الماء فلا يجامع الحكم بطهارته كما لا يجامع تذكيته وكل ترجيح احد الاصلين من غير مرجح ولا دليل من رعايات الاحتياط او لانه بنجس الماء الواجب استعماله فيه بان تضيق وقت العبادة المشروطة بالطهارة

ولا يجد

او مما شبه بل تطهره الشمس من غيرها قال كيف تطهر غيرها الى غير ذلك مما دل على بقاء النجاسة واذا كان بقاء النجاسة الى حين المطهر الشرعي منصوصا من الروايات فكيف يمكن القول بانه بالاستصحاب فعلى بعض الشقوق المذكورة في شرائط الاستصحاب غير النصيب السابر اخر مراده وهو الاصل يعني القاعدة فالانسب للتوضيح وتوكيد اشتراط شروط اخر غير ما ذكرنا لكن الجميع في الحقيقة يرجع الى انتفاء المعارض وعدم العلم والظن بالانتفاء قال المدقق الاسترابادي في الفوائد المكية بعد ايراد الاخبار الواردة في الاستصحاب المذكور لا يخفى ان هذه القاعدة تقتضي جواز العمل باستصحاب احكام الله تعالى كما ذهب اليه المفيد والعلامة رحمهما الله و

ولا يجد غير ذلك الماء ونحو ذلك وربما قيل ان العمل بالاصلين المتنافيين واقع في بعض المسائل لو ادعت الزوجة وقوع العقد في الاحرام فانه يحلف وليس لها المطالبة بالنفقة ولا له التزويج باختها والفرق بينه وبين ما هنا لا يخفى اقول الزوج يحكم ببطلان العقد فيعمل بمقتضاه والزوجة بصحته فيعمل بمقتضاها واجتماع الحكمين المتنافيين في موضعين جائز واما في مسئلتنا فالعمل بالطهارة يقتضي الحكم بعدم الموت حتف الانف والحكم بحرمة الحيوان يقتضي الحكم بالموت حتف الانف من شخص واحد وهذا مما لا يجوز ثم اقول الظاهر كما قاله المصنف ره لان طهارة الماء تقتضي عدم العلم بنجاسة الصيد المقتضي لعدم العلم بالموت حتف الانف لان قوله عم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر معناه انه وان كان قذرا في الواقع فهو طاهر حتى يعلم القذارة وقوله عم لا ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم معناه انه طاهر وان كان بولا في الواقع اذا لم اعلم فيمكن ان يحكم بالطهارة لعدم العلم بالنجاسة ويحكم بالحرمة لظن عدم التذكية المقتضي لظن النجاسة **قوله** ره ولكن قد عرفت سابقا انا نحن حكمنا بالطهارة من القاعدة وباستمرارها الى حدوث ما جعله الشارع مزيلا لها ولكن بعد الشك في حدوث المزيل نحكم ببقائها ايضا للاستصحاب نعم هذا الاستصحاب يظهر من الروايات ايضا كما مر في كلام المصنف ره ايضا فلم تثبت الطهارة بالاستصحاب ولكن انقول الروايات دالة على استمرار النجاسة الى حدوث المطهر الشرعي في الواقع ونحن لا نثبت بالاستصحاب هذا الاستمرار بل نثبت بقاء النجاسة بعد الشك في حدوث المزيل الشرعي والروايات لا تدل على حكم الشك **قوله** ره وعدم العلم والظن بالانتفاء يعني بانتفاء الحكم المعلوم اولا في الزمان الثاني **قوله** ما لم يظهر الخ ان كان مراده ظهور المخرج في الواقع وان لم يصل الينا فلا نم عدم جواز العمل بعد هذا الظهور وان كان المراد ظهوره لنا فدليله لا يفيده **قوله** ره ولا يخفى لا نتمسك الا كما قيل

الفحص مطلقا الا انه مخصص بما دل على لزوم الفحص عن المعارض في حق المجتهد في نفس الحكم حتى تحرز له الحكم بالطهارة وربما بالحرام لزم الفحص باصل الحكم
او بما تبها اذا كان مرجيا لتبدل الحكم اليه لانه من قبيل الاجتهاد في علم ان نص النجاسة لا اعتبار به اصلا شرعا الا بعد الفحص عن ثوبه هل اصابته النجاسة او لا وقد دل
عليه بعض الروايات ومنهم من علم ذلك في ظن نجاسة ثوبه لا يبعد ان يلحق انه يلزمه السؤال ان كان عاميا والفحص عنه بل ورد الشرع بالاجتناب مثل ذلك لان كان
مجتنبا له

في الواقع انتهى والمشهور ان الخلاف ههنا على وجهين الاول ان التكليف مطلق يجب الواقع بالنسبة
الى المقدمة مطلقا سواء كان سببا او شرطا شرعيا او غيره قيل وهذا مذهب اكثر المتقدمين والمتأخرين
الثاني انه مطلق في الواقع بالنسبة الى السبب دون غيره بل بالنسبة الى غير السبب محتمل للاطلاق
والتقييد وهذا مختار السيد رحمه الله مثلا اذا امرنا بالصعود الى السطح من غير تقييد باتفاق وجود
نصب السلم فمن يقول بالاول يقول بتحقق استحقاق العقاب والذم لو ترك النصب والصعود اختيارا
سواء قال بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا نعم من يقول بالوجوب يقول بالوجوب يقول بتحقق
عقابين احدهما على ترك النصب والثاني على ترك الصعود او عقاب واحد على ترك الشديد ومن لا يقول به
يقول بتحقق عقاب واحد على ترك الصعود ومن يقول بالثاني يقول بعدم تحقق ذم ولا عقاب
الا اذا اتفق وجود نصب السلم من المكلف ام من غيره سواء قلنا بوجوب مقدمة الواجب المطلق
ام لا لان الواجب على هذا الفرض مقيد فقوله اصعد بمنزلة قوله ذلك فكما لا عقاب مع علم اتفاق
وجود النصاب اتفاقا فكذا لا عقاب ههنا الا مع اتفاق وجود النصب وكما لا يجب تحصيل النصاب
فكذا نصب السلم انتهى محجة المشهور في هذا الخلاف هي ان المولى اذا قال لعبده اسقني الماء من غير تقييد
في اللفظ باتفاق وجود الماء وحضوره ولا قرينة على ذلك التقييد وكان السقي متوقفا على المشي وكان
العبد قادرا عليه فلم يمش ولم يسق سيده وعند معاتبة السيد بالاهمال اعتذر بان اللفظ كان
محتملا للاطلاق والتقييد ولم يظهر احد الطرفين عنده لم يقبل عذره مؤذنة العقلاء وما ذلك الا
لظهور الاطلاق الواقعي من اللفظ وارادته منه اذ لو كان ظاهرا في التقييد او محتملا له ولغيره احتمالا
مساويا لما ذموه ويقبلون عذره بعدم اتفاق المشي واحضار الماء واحتج السيد بان الوجوب
بالنسبة الى المقدمة قسمان مطلق ومشروط فالثابت المعلوم من الامر مطلق الوجوب وهو اعم

من الوجوب

اما الرابع فيجري فيه بالجريه الثاني من حروج عن الاستصحاب ان كان المجمع عليه الثبوت مطلقا والا فلا كذا الاستصحاب وما قد يستدل في بعض
المسائل بان هذا الحكم ثابت بالاجماع والاجماع انما هو الى هذا الوقت الخاص فلا دليل عليه فيما بعده فلم يكن الحكم فيما بعده ثابتا انه غير صحيح فانه
يجب التفتيش عن متعلق الحكم المجمع عليه هل هو محدود الى وقت او حال او مطلق غير محدود فان كان الاول فالاستدلال صحيح والا فلا ولا يكون

من الوجوب المطلق والمقيد ولا دلالة للعام على الخاص لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لازم على التقديرين
ولهذا الحكم به وعند عدم الشرط مشكوك فيه فلا نحكم به الا بدليل لاصالة البراءة واما السبب فحال ان
يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجوده لان مع وجود السبب لابد من وجود المسبب وبتحقق السبب
لا يعقل التكليف به وليس كل مقدمات الافعال اذ يجوز ان يكلفنا بشرط ان يكون قد تقرر كما جرى في
الزكوة والحج بان الفرق بين الامرين والجواب انا لا نسلم ان الثابت انما هو مطلق الوجوب بل الوجوب المطلق
للدليل الذي ذكرناه ونقول ان غاية ما افاده دليلكم هو كون الاطلاق ظاهرا ولكن يعارضه اصالة البراءة
وترجيح الظاهر على الاصل مقصور على مواضع معينة لا يتعداها وجوابه على ما افاده بعض الاعاظم
انه يطلق الظاهر على معنيين احدهما ما يحصل به الظن بشهادة قرائن الاحوال والثاني اللفظ الذي يسبق
منه المعنى الى الذهن ويتبادر منه وان لم يكن نصا فيه وقد يطلق على هذا المعنى السابق الى الذهن ايضا
ولا خلاف بين القائلين بالعمل بظواهر الكتاب والسنة في تقديمه على الاصل وانما يتجه ما ذكرتم في الظاهر بالمعنى
الاول فظهر ان الشبهة انما نشأت من اشتراك لفظ الظاهر بين المعنيين على ان الكلام في المسئلة انما هو فيما
يظهر من اللفظ كما يدل عليه كلام السيد رحمه الله لانه يدعي الاحتمال بين الاطلاق والتقييد ونحن ندعي الظهور
في الاول فبعد تسليم الظهور يتم مطلوبنا واما ان الظاهر هل هو مقدم على الاصل ام الاصل مقدم عليه فكلام
خارج عما نحن فيه فظهر مما تلوناه عليك ان المسئلة على هذا الخلاف انما تكون من المسائل المتعلقة بمباحث الالفاظ
وحاصلها دعوى الظهور في اللفظ والقطع بوجوب العمل بالظاهر من جماعة ودعوى الاحتمال من الاخرين
ومنع العمل على هذا التقدير هذا حاصل الخلاف الثاني محتجا وجوابا وانما قدمناه لان المصنف لم يتعرض
له واما الكلام في الخلاف الاول المشهور فنقول لا خلاف في ان مقدمة الواجب التي كلامنا فيها لا بد منها
في تحقق الواجب اذ لا معنى لكونه مقدمة الا هذا المعنى فينبغي ان يكون النزاع في معنى اخر

وقد يكون مستفادا من حكم العقل كما في ان الامر بالشيء موقت معين لا يدير عليه يستلزم عدم الامر بعد مضي ذلك الوقت بعينه والا لزم التكليف بما لا يطاق
وهو قبيح عقلا مع قطع النظر عن كونه منصوصا اصوب هذا القسم مما لا يتوقف حكم العقل فيه على ورود الخطاب الشرعي وسيرد فيها امور بحسب الظاهر فنحن نذكرها
ونبين ما هو الحق في كل منها فالاول مسئلة مقدمة الواجب وقد وقع الخلاف في ان وجوب المقتضي هل يستلزم وجوب مقدمته اي ما يتوقف عليه

نعم اما ان لفظ الامر يدل على وجوبها دلالة التزامية بينة واما ان وجوبها يستفاد من وجوبه عقلا
ولو بعد النظر الذي يصدر من اهل التدقيق ثم ان معنى وجوبها المستفاد من وجوبه هو اما كونها متعلقة
اصالة للخطاب المتعلق بذي المقدمة حتى يكون الامر بالكون على السطح مثلا امرا بنصب السلم الكون ومقدماته
من سبب وشرط او كونها مطلوبة طلبا حتميا بالذات كما ان ذا المقدمة كذلك او ترتب ذمين او عقابين
على تركها مع تركه او ذم او عقاب واحد ولكنه على تركها لا على تركه او كون تركها مشتملا على مفسدة
او كونها متعلقة للخطاب مرادة ومطلوبة حتما بالتبع بمعنى ان العقل اذا لاحظ الشيء الذي تعلق به
الخطاب الايجابي بالاصالة وكان مطلوبا بالذات يحكم بان جميع ما يتوقف عليه وجود هذا الشيء في نفسه
او وجوده المعتبر عند الامر لا يجوز تركه من حيث هو مقدمة وموقوف عليه له ولا يصح من الامر الاذن
في تركه من حيث هو كذلك وان كان في نفسه مباحا ماذونا فيه او قبيحا محرما لانه يجوز ان لا يكون في
شيء جهة مرجحة لفعله على تركه في نفسه فيباحا عند الامر ومع ذلك لا يجوز منه الرخصة في الترك من حيث
هو وسيلة الى مطلوبه ومراده الحتمي وكذا يجوز ان يكون شيء قبيحا في نفسه مطلوب الترك عند الامر ومع ذلك
لا يجوز له الرخصة في الترك من حيث هو مقدمة للواجب عنده الا اذا فسخ العزيمة على الفعل ورفع الايجاب
وكذا يجوز في مثل هذا الواجب التبعي ان يكون ملتفتا اليه مشعورا به وان يكون مغفولا عنه وان يكون
مرضيا عند الامر وان يكون مكروها غير ملايم لطبعه اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان دعوى اللزوم البين
ينبغي ان لا يصغى اليها ولولا ان عبارة المعالم ظاهرة فيها لما جوزناها على احد كيف وما يكون كذلك
لا يليق ان يصير معركة للاراء وهو ره استدل على عدم وجوب غير السبب فقال لنا انه ليس لصيغة الامر
دلالة على ايجابه بواحد من الثلث وهو ظ انتهى وانت تعلم ان دعوى ظهور عدم الدلالة الالتزامية
انما تصح اذا ادعى الخصم اللزوم البين واما غيره فليس عدمه ظاهرا بل ان فرض فبعد الانظار الدقيقة

ولاجل القول بكونه دم

مع

والمشاجرات

ذلك الشيء اولا فقيل بالتلازم مطلقا وقيل به اذا كانت المقدمة سببا لا غير وقيل به اذا كانت شرطا شرعيا لا غير والاول
مذهب اكثر القدماء والمحققين ولكن ادلتهم المنقولة مما لا يمكن التعويل عليها لضعفها

والمشاجرات الطويلة ويمكن ان يكون منشأ توهم هذه الدعوى هو التعبيران اللذان اشرنا اليهما لان
مثل هذا التعبير يلائم اللزوم البين وقريب من هذه الدعوى دعوى وجوبها فان الخطاب اعني الكلام
الموجه الى الغير للافهام متعلق بها بالاصالة وذلك لان ما يمكن ان يكون غير مشعور به للامر المخاطب لا يجوز
ان يتعلق به خطابه بالاصالة لان معنى تعلق الخطاب ليس الا ان المخاطب اراد افهام المخاطب مدلول
خطابه ولو كان معنى التزاميا ومن لا شعور له بشيء كيف يمكن ان يريد افهام الغير وكذا دعوى
لزوم كونها مرادة ومطلوبة بالذات من طلب ارادة ذي المقدمة بمعنى ان العقل بعد ملاحظة
كون ذي المقدمة مطلوبة بالذات من طلب لارادة و يحكم بان من طلبه كذلك فقد طلب مقدمته
ايضا كذلك قطعا وذلك لان ما يمكن ان يكون غير مشعور به يمكن ان يكون قبيحا معلوم القبح عنده بين
طلبه في المقدمية بحيث لو استشعر به لرجع عن طلب ذي المقدمة لاجله ولا شيء من الامور المطلوبة
بالذات كذلك وايضا قد يكون مع الشعور غير مرضية عند الامر بل مكروهة لديه غير ملايمة لطبعه
حتى ان الامر لو جوز صدور ذي المقدمة من غير اتيان بمقدمته ولو بطريق خرق العادة لمنع
المامور من اتيانها وما هو كذلك انما يكون مرادا بالتبع لا بالذات اذ لا يكون تركه مستلزما للذم والعقاب
نفسه والمطلوب بالذات يكون تركه مستلزما لهما بنفسه واما دعوى ترتب الذم والعقاب
على تركها فاعلم انهما انما يترتبان على الشيء لقبحه في نفسه واما من حيث الاطاعة والعصيان بطريق
منع الخلو وههنا لا يلزم ان يترتب على ترك الواجب ومقدمته ذمان ولا ذم واحد على تركها لا للقبح
ولا للعصيان ولا يحكم العقل ايضا بلزوم عقابين او عقاب واحد على تركها اذ لا سبيل له الى لزومه لشيء
فعلا او تركا الا من جهة الشرع وليس هناك دليل دال على ان الشارع اخبر بعقابين ولا يمكن
اثبات توعدهما لاجل ان المقدمة واجبة لان كلامنا على تقدير ان يكون المراد بوجوب المقدمة ترتب العقاب
عليها في نفسها فلا يمكن اثباته به واما عدم لحوق الذمين ولا الذم الواحد على تركها للقبح فلان

بان خطا

بشيء له

كون الشيء مقدمة لشيء حسن لتحقق فاعله المدح وتاركه الذم غير مستلزم لكونه في نفسه ايضا كذلك مع قطع النظر عن كونه وسيلة لذي المقدمة فالقول بقبح تركه انما يكون لاستلزام تركه لترك ما هو حسن في نفسه ولا شك ان العاقل لا يذم بسبب حدوث قبح واحد ذمين متغايرين

اقول هذا حاصل ما نقل عن رسالة الاستاد الوحيد التي الفها في تحقيق هذه المسئلة وفيه تأمل لانه على تقدير تسليم كون ترك المقدمة قبيحا ولو للاستلزام المذكور يكون هناك قبيحان فيلزمهما ذمان وكون جهة القبح في احدهما غير متعلقة بشيء وفي الآخر متعلقة به لا يصير سببا لوحدة القبيح ويمكن ان يكون كلامه مبنيا على منع ترتب الذم على كل قبيح وان المسلم ترتبه على ما هو قبيح في نفسه لا على ما هو قبيح لاجل استلزامه للقبيح في نفسه ولا ريب ان القبيح في نفسه على هذا الفرض واحد وهو ترك ذي المقدمة اقول ويمكن على هذا منع كون المستلزم للقبيح قبيحا لان القبيح ما يترتب على ارتكابه الذم وترك المقدمة لا يترتب عليه الذم وان كان مستلزما لترك الواجب الذي يترتب عليه الذم اتفاقا والشاهد على ذلك ان ترك الواجب لازم لترك كل مقدمة مقدمة بمعنى ان ترك كل واحدة منها علة لتركه ومستلزم اياه فاذا فرضنا ان مكلفا ترك كل المقدمات مرة فترك الواجب وفعل بعضها مرة ثانية مع ترك البعض فلزمه ترك الواجب ايضا ثم فعل مرة ثالثة ما تركه وترك ما فعله فلزمه ايضا ترك الواجب فلو كان تارك المقدمة مستحقا للذم كتارك ذي المقدمة لذم العقلاء ذلك المكلف على ترك كل مقدمة مقدمة او على ترك المجموع مرة وعلى ترك بعض مرة ثانية وعلى ترك بعض آخر مرة ثالثة مع انا نراهم يذمونه ذما واحدا على نسق واحد في جميع المراتب وليس هذا الا لان تارك ما يستلزم تركه لترك الواجب لا يستحق الذم من هذه الجهة والذم المتحقق باتفاق العقلاء لا يجوز وجوهه الا لترك المقدمة دون الواجب لانه لو كان كذلك لما كان

ترك الواجب

كما انه على تقدير عدم وجوب المقدمة يكون تركها جائزا فاذا تركت فان بقي التكليف بذي المقدمة كان تكليفا بما لا يطاق والا فيلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وهو محال وهذا الدليل عمدة ادلتهم والجواب ان هذا الواجب لا يخلو اما ان يكون موقتا او لا وعلى الاول فان تضيق الوقت بحيث لو اتى بالمقدمة لا يمكن الاتيان بذي المقدمة الا فيه بعد وقته كالحج في المحرم مثلا فنختار عدم بقاء

ترك الواجب منشأ للذم فلا يكون قبيحا ولا الواجب واجبا ولا ترك مقدمة مستلزما للترك الذي هو قبيح فلا يكون هو ايضا قبيحا لان قبحها انما كان لاجل استلزامه للقبيح فلا يكون هناك قبيح مطلقا هف واما الذم والعقاب على تركها لكونه عصيانا فهو ايضا منتف اذ لو كان تركها عصيانا لحكم العقلاء على من ترك مقدمات كثيرة بعصيانات بعددها وظاهر انه ليس كذلك واما كون تركها مشتملا على المفسدة فان كان المراد بالمفسدة ترك الواجب الاصلي اعني ذا المقدمة الذي تفوت مصلحة وجوده به فهذا نقول به وليس محلا للنزاع اذ ليس مقدمة الواجب الا ما لا يتحقق مصلحة الواجب الا بفعله وتفوت بتركه وان كان المراد غيره فلا يفهم من ايجاب شيء ان ترك مقدمته مشتمل على مفسدة كذا وكذا ولم يدع احد ايضا فلم يبق الا الاحتمال الاخير وحاصله ان من يوجب ويلزم ويطلب شيئا ارادة حتمية ويقصده قصدا بالذات فهو حينئذ قبل لم ان المقصود له مقدمات لا يتحقق هو الا بها وان له لوازم لا تنفك عنه فهل تفعل تلك المقدمات وانت راض بلوازمه كما لو نعم انه لم يوجبها لا بها ولا يغفل عنها ولا رخصة عنه في ترك ما يتوقف عليه مقصوده الحتمي ولا يأبى في هذا ان ينهى عن المقدمة او عن ذي المقدمة لو قيل له ان بعض تلك المقدمات او اللوازم فيه مفسدة كذا وكذا اذ يجوز ان يقول لم يكن لي شعور بان للمطلوب مقدمات ولوازم فلا تفعل تلك المقدمات واللوازم ايضا فاذا كان الامر على ما نقول فلا تفعلوا هذا بالنسبة الى من يمكن في حقه الغفلة واما من يحيط علمه بجميع مقدمات الفعل ولوازمه فكونه مريدا لها وطالبا اياها بالتبع ظاهر فظهر ان غاية ما يلزم على هذا الاحتمال ان يكون الواجب على قسمين قسم يترتب على تركه الذم والعقاب وهو الواجب بالاصالة وقسم لا يترتب على تركه شيء منهما وهو الواجب بالتبع ولا ضير فيه ودعوى الاجماع على خلافه غير مسموع لما مر مرارا ان الاجماع في المسائل الاصولية ليس مما يكشف عن دخول قول المعصوم عم في اقوال المجمعين قوله كما انه الخ لا يخفى ان المستدل بهذا الدليل ان اراد ان يثبت

التكليف قوله يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا قلنا انه يلزم ان لا يكون الواجب الموقت واجبا بعد وقته ولا فساد فيه فان الحج خلاف عشر ذي الحجة ليس واجبا فان قلت نحن نقول من استطاع الحج وترك المشي اليه بغير عذر وطلع عليه هلال ذي الحجة وهو في بلده بعيدة لا يمكنه ادراك الحج في هذه السنة ان وجب عليه الحج في هذه السنة يلزم تكليفه بالحج عادة والا يلزم خروج الواجب في وقته عن الوجوب قلت لما كان وقوع الحج في وقته محال عادة

به الوجوب بالاصالة فلا يتمشى على من يقول بالوجوب بالتبع كما قلناه اذ يمكننا ان نقول على تقدير
عدم وجوب المقدمة بالاصالة لا يلزم ان يكون تركها جائزا اذ يمكن ان يكون واجبا بالتبع والظاهر انهم
لما كانوا المتفقين على ان الوجوب قسمان كما ذكرناه بل حصروا الوجوب في الواجب بالاصالة فظنوا ان ما ليس ای بالعینی واجب
بواجب فلا بد ان يكون جائز الترك عند الآمر الموجب وبنا هذا الدليل واساسه على هذا الظن واما
نحن فنقول اذن الآمر الموجب في ترك مقدمة مطلوبه الحتمي من حيث هي مقدمة له يناقض طلبه الحتمي
ثم لو اذن وترك المكلف المقدمة لاجل اذنه فعاقبه على فوت الواجب منه لذمه العقلاء وليس هذا
الا لانهم يرون ان ايجاب ذي المقدمة مستلزم لايجاب مقدمته بمعنى الزامها على المكلف وان
اباحتها مستلزمة لاباحته قوله والجواب انه اجاب صاحب المعالم عن هذا الدليل بما توضيحه هو انا نختار
بقاء التكليف ونقول الكلام في المقدور لان المفروض كون ذي المقدمة مقدورا والا لم يتعلق به
التكليف ونقول والمقدور لا يخرج عن المقدورية بسبب ترك مقدمته نعم يعرض له الامتناع
بالغير بسبب اختيار ترك مقدمته كما لو اختار المكلف بعد فعل المقدمة ترك الواجب اذ لم يكن
المقدمة علة تامة فان الواجب بعد اختيار تركه يصير صدوره من هذا المكلف المختار للترك
ممتنعا ولا ينافي التكليف به والحال هذه انه تكليف بما لا يطاق لانه عبارة عن التكليف بشيء ليس تحت
قدرة المكلف اصلا وبالجملة كما ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فكذا الامتناع به لا ينافيه
واما جواب المصنف فحاصله ان بعد ترك المقدمة اختيار الاتيان اما ان يمكنه الرجوع عن اختيار الترك
الى اختيار الفعل والاتيان بالمقدمة ثم بالواجب اولا فعلى الاول نختار بقاء التكليف وليس الامتناع
بسبب الاختيار علة للتكليف بما لا يطاق كما مر كيف ولو كان كذلك لم يتحقق عاص لانه باختياره
الترك يمتنع عليه الفعل وهذا انما يكون في الواجب الموسع او غير الموقت وعلى الثاني نختار

فالتكليف به حينئذ سفه فان التكليف باتيان فعل بعد وقته نختار عدم بقاء التكليف ويسلم الا خروج الواجب بعد وقته عن الوجوب ولا تحالة فيه بل تحقق الاثم فيه وان كان الوقت موسعا او لم يكن الواجب موقتا فنختار بقاء التكليف وليس تكليفا بالمحال لانه يمكن الاتيان بالمقدمة بعد

عدم التكليف لانه بعد ما ترك المقدمة باختياره صار الواجب مقيدا والواجب المقيد لا يكون مكلفا به
عند عدم حصول مقدمته مثلا اذا كنا على مسافة عشرة ايام الى مكة وحصل لنا الاستطاعة
فالحج بالنسبة الى المشي واجب مطلق وهو مقدمة له لا مطلقا بل المشي الذي اذا حصل يمكن
المكلف ان ياتي بافعال الحج في اوقاتها وهو الذي يكون مبدأه الثامن والعشرين من ذي القعدة
مثلا فاذا تركناه في هذا اليوم فيما بعده لا يمكن الاتيان بمشي يكون مبدأه ذلك اليوم لاستحالة
اعادة المعدوم وان شئت قلت الحج بالنسبة الى المشي مطلق وبالنسبة الى الزمان مقيد لانا امرنا بالحج
بشرط ان يكون هناك زمان لو مشى المكلف فيه الى مكة لادرك الحج وبعد مضي ذلك الزمان لا يتحقق
الشرط فلا يجب الحج ولكنه يستحق الاثم اذ يصدق عليه انه ترك الواجب لتركه المقدمة التي كانت تحت
قدرته وهو المشي حين حصول ما ليس تحتها وهو بقاء الزمان المعين والتحقيق ان التكليف ان كان عبارة
عن الطلب الذي يكون الغرض منه حصول المكلف به في الواقع بحيث لو علم المكلف من اول الامر ان
المكلف لا ياتي بالمكلف به اما لا اختياره او لكراهة او لامر آخر لما كلفه فالحق اختيار عدم بقائه مع فوت اختيار
المكلف لترك المقدمة سواء في ذلك الموقت المضيق والموسع وما لا وقت له اذ يقبح من العالم بعدم
وقوع شيء البتة ان يطلبه طلبا حتميا او غيره وان كان عبارة عن الطلب الذي يكون الغرض منه الابتلاء
والاختبار ليميز من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ويخرج ما بالقوة من قبول التكليف وعدمه
الى الفعل ليترتب على كل منهما اثره من الثواب والعقاب فالحق اختيار بقائه في جميع الصور ويكفي
لحسنه كون المكلف به تحت قدرة المكلف في الجملة وعروض الامتناع اذا كان للاختيار مدخل فيه كما
فيما نحن فيه من ترك المشي لا يجعله التكليف بما لا يطاق وكان صاحب المعالم ومن تبعه لما كان نظرهم
الى هذا التحقيق وان تحقق المعنى الثاني بالنسبة الى التكاليف الشرعية فصلوا كما فصل

عـ انه يمكن جريان هذا الدليل على تقدير وجوب المقدمة ايضا اذ ترك المكلف فتامل وقد استدل ابن الحاجب على وجوب الشرط الشرعي بانه لو لم يجب لكان الآتي بالمشروط فقط آتيا بجميع ما امر به فيجب ان يكون صحيحا فيلزم خروج الشرط الشرعي عن كونه شرطا والجواب منع الشرطية لان المتاخر عن الشرط لا يعتد الا بفعل الشرط فليس آتيا بجميع ما امر به على تقدير عدم الاتيان بالشرط لفوات وصف التاخر في المشروط وهذه المسئلة بادلتها من الطرفين مذكورة في كتب

وكانه هو الثواب [الصواب] لان لحوق الاثم مع سقوط التكليف لا يوجب المحال فتدبر قوله ره على انه يمكن جريان الدليل الخ بان يق على تقدير وجوب المقدمة لو تركها فاما ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا او يبقى فعلى الاول يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وعلى الثاني يلزم التكليف بما لا يطاق كما لزم عند عدم وجوبها لان ترك المقدمة لو صيّر الفعل غير مقدور لم يتفاوت الحال بوجوبها وعدمه لان حكم الشارع بان المقدمة واجبة لا يؤثر في الفعل الذي ترك مقدمته فصار غير مقدور كما فرضت نعم يقبح العقاب على ترك الفعل من الآمر على تقدير اذنه في ترك المقدمة من حيث هي مقدمة ولا يقبح على تقدير الايجاب واين هذا من التكليف بما لا يطاق قوله ره والجواب منع الشرطية اقول اجاب استاد الكل وحيد العصر ره على ما نقل عن الوسائل بانا نختار ان الآتي بالمشروط بدون الشرط غير آت بتمام المامور به ولا ينافيه عدم وجوب الشرط لجواز ان يكون المامور به نوعا خاصا من الماهية المطلقة بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء الخصوصية فتنتفي الماهية المخصوصة ح ويكون الشرط ما يتوقف عليه حقيقة المامور به ويكون نسبته الى المشروط به شرعا كنسبة الشرائط العقلية الى المشروط بها عقلا والفرق ليس الا بان تحقق المشروط هنا بدون تحقق الشرط جائز عقلا مع قطع النظر عن اعتبار الخصوصية المعتبرة شرعا وليس هناك كذلك ومجرد هذا الفرق لا يكفي للحكم بالوجوب باحدهما دون الاخر فالفرق تحكم وبالجملة اذا امر الشارع بالصلوة مثلا ولم يخاطب بالخطاب الوضعي المذكور كان تمام المامور به حقيقة الاركان المعتبرة من غير خصوصية اخرى ثم اذا خاطب بالخطاب الوضعي الدال على اشتراطها بالوضوء ظهر انه ليس المراد بالمامور به في الخطاب السابق حقيقة الاركان المذكورة مطلقا بل الطبيعة المخصصة بكونها صادرة عن المتطهر ولا يلزم وجوب الطهارة اذ هي مما يتوقف عليه المامور به وليست نفسه ولا جزؤه وايجاب الشيء لا يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه

عند المسئول

الاصول كالمعالم وغيره والمحصول مستظهر من الجانبين الا ان المتتبع بعد الاطلاع على المدح والذم الواردين في الاخبار والآيات القرآنية على فعل مقدمة الواجب وتركها يحصل له ظن قوي بوجوب مقدمة الواجب مطلقا

عند المسئول ولا يلزم ايضا ان يكون خصوصية واجبا على حدة اذ ليس الواجب الا الطبيعة المخصصة بتلك الخصوصية فاذا امر بصلوة الظهر مثلا لم يلزم ان تكون طبيعة الصلوة واجبا على حدة وكونها ظهرا واجبا اخر بل الواجب امر واحد مركب من اجزاء موجودة في الخارج او تحليلية اجزاء في العقل ولا عقاب بازاء كل واحد منها وبالجملة اذا تركنا الوضوء وفعلنا الصلوة او فعلنا الوضوء وتركنا الصلوة كان العقاب على ترك الصلوة الواجبة المخصوصة بالخصوصية المذكورة لا على ترك الوضوء اصلا الا على القول باستحقاق العقاب على ترك المقدمات مطلقا واعترض عليه بانه قد ثبت ان التكليف بالمسبب تكليف بالسبب ولا شك ان الصلوة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر عبارة عن افعال معينة مع هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها فيكون التكليف بالصلوة المخصوصة مثلا تكليفا باسبابه وسببه الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة انتهى واجاب بعدم تمامية الدليل على وجوب الاسباب وقد حققه في الرسالة قوله الا ان المتتبع الخ ان كان جميع المقدمات ممدوحا ومذموما عليها فيتم الدست ويرتفع النزاع اذ الغرض من هذه المسئلة هو العلم بحال المقدمة التي لا مدح ولا ذم عليها صريحا في لسان الشرع وعلى هذا الفرض لا حاجة لنا اليها وان كان بعضها كك كما ادعاه المصنف ره فالحدس بان الكل كك عجيب مع ملاحظة جمع المتفرقات وتفريق المجتمعات في الحكم في اكثر ابواب الفقه هذا ان ادعى المصنف ره حصول اليقين بما تلك المقدمات كلها من هذا الاستقراء وان ادعى الظن كما هو الظاهر فحصوله ايضا كيف يكون معتبرا عند من لا يعمل بالظن على الاطلاق بل ما نص على اعتباره واين هذا النص قال الفاضل الشيرازي في حاشية شرح المختصر الواجب قد يكون واجبا بان تعلق به الامر اصالة وصريحا وقد لا يكون والاول قد يكون واجبا لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا لغيره كالوضوء والواجب انما النزاع فيما لم يتعلق به صريح امر فهل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة

الهيئة ح

فالحدس ح

كان الاولى ان يقسم الواجب اولا الى [illegible] تعلق به الامر صريحا [illegible] كالوضوء

واعلم انه قد يطلق المقدمة على امور يكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمن الاتيان بها وكانه لا خلاف في وجوب هذا القسم من المقدمة لتعين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك ولما ضعف ادلتهم المذكورة على وجوب مقدمة الواجب فلا فائدة في التعرض لحال مقدمة المندوب وسد الحرام والمكروه

له ام لا انتهى والدة ثانيهما لايق لا معنى لشرطية الشى شرعا الا امر الشارع بالاتيان به عند الاتيان بالواجب المشروط فكل شرط شرعي فقد تعلق به امر في ضمن الامر المتعلق بالمشروط بل هو مستفاد من شرطيته للواجب لان الشرط الشرعي الذي لم يتعلق به صريح امر اخر لا يكون متحققا لانا نقول الشرطية خطاب الوضع وليس صريح الامر بمعنى ان الشارع حكم بان صحة ذلك الواجب شرعا يتوقف عليه وظ ان هذا بمجرده لا يقتضي ايجابه فلم يثبت وجوب مقدمة الواجب واعلم ان بعض الفضلاء ادعى الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب عن القائلين بوجوب المقدمة ومن النافين وقال بعض الاعلام فمن كان الاجزاء اخص من المتنازع فيه وان الاتفاق الذي ادعاه كانه ليس بمعتمد بل الظاهر جريان الخلاف بالمعنى المشهور في الجزء ايضا كما هو الذي نقل عن السيد المرتضى ره قوله ره واعلم انه يطلق المقدمة اه اقول قال الفاضل المذكور في حاشية فاعلم ان مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده في الخارج شرعا كالوضوء للصلوة او عقلا كالمشي للحج او يتوقف عليها العلم اليقيني بوجود الواجب وصدوره عن المكلف فهو على قسمين احدهما ان يكون لا لتناسبه بالغرض فيجب في ذلك الغرض حصول اليقين وثانيهما ان لا يمكن الاتيان به عادة الا مع الاتيان بذلك الغير فيجب الاتيان به لتعلق بحصول الواجب فهكذا قيل اقول لا يمكن ادخال هذا فيما يتوقف عليه الواجب في الخارج بان يجعل التوقف عاديا بل هذا اظهر فالاول كالاتيان بالصلوة الخمس اذا ترك واحدة ونسي ولم يعلم بعينها والثاني كغسل جزء من الراس لغسل الوجه وكستر شي مما ركبتيه لستر الفخذ عند من جعل العورة ما بين السرة والركبة وكصوم جزء من الليل في الصوم ولو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرم نكاح كل منهما اذ الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن الا بالكف عنهما فحرمة احديهما للاشتباه والاخرى لاشتباهها بها ولو ان الاخرى كانت حرمتا ايضا اذ لم يوجد بهما على اليقين وذلك لانه اذا اوقع الطلاق على احديهما مبهما احتمل كل منهما الحلية والحرمة والاجتناب عن الحرام واجب وهو على اليقين لا يمكن الا بالاجتناب

عنها والفرق

والثاني النهي عن الشي عند الامر بضده الخاص وقد اختلف في ان الامر بالشي هل يستلزم النهي عن ضده الخاص ام لا بعد الاتفاق على النهي عن الضد العام اي ترك الواجب وادلة الاستلزام ضعيفة كما لا يخفى على من له ادنى تدبر فلا فائدة في ذكرها والحق

عنها والفرق بين الفرعين ان الاجنبية في الاول لعرضية في نفس الامر دون المنكوحة بخلاف الثاني فان كلا منهما يحتمل الحل والحرمة اقول التقسيم الاول وان كان مذكورا في غير واحد من كتب الاصول ولكنه عند التامل ليس بسديد لان تحصيل العلم اليقيني بصدور الواجب عن المكلف ان كان واجبا فيصدق على مقدمته انه مما يتوقف وجود الواجب اعني العلم المذكور عليه في الخارج عقلا او عادة او شرعا والا فليست مما نحن فيه بل هي مقدمة لامر غير واجب لم يتعلق بامر واجب وليس مثل هذا مما يتنازع فيه بان ايجاب الاهو يقتضي ايجاب مثل هذه المقدمة او يستلزمه لم تم انك قد عرفت نقل الاتفاق على وجوب تحصيل اليقين بالبراءة اذا كان شغل الذمة يقينا سواء قلنا بوجوب مقدمة الواجب مطلقا ام لا وادعى ان مقدمة ذلك التحصيل واجبة اتفاقا فكانما دعوى مجرد بينة بل الظ ان الخلاف جار فيها ايضا قال العلامة ره في التهذيب بعد ما بين وجوب المقدمة مطلقا ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين والنائم نكاح المشتبهة بالاجنبية ولو لم يعين الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجود ماله صلاحية التاثير في الطلاق الى اخر ما قاله وقوله لان الموجود الخ علة للقول بالاباحة وحاصله ان الطلاق شي معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اقترانه بالتعيين وقال شارحه هذه فروع على المسئلة المتقدمة وهي استلزام ايجاب الشي مطلقا ايجاب ما لا يتم الا به اذا عرفت هذا ظهر لك ان ظ كلام المص ره ان هذا القسم من المقدمة من حيث هي مقدمة مع قطع النظر عن النص والاجماع مما لا خلاف فيه محل نظر قوله ره الثاني النهي عن الشي عند الامر بضده الخاص اه اعلم انهم قسموا الضد الى عام وخاص ويريدون بالعام الترك تارة والاضداد الوجودية لا بعينه اخرى ومرجع الثاني الى الضد الخاص بل هو عينه كما قيل لان من قال بالاستلزام قال بان الامر بالشي

الامر بالشي نهي عن ضده

مستلزم للنهي عن ضد خاص معين من حيث هو امر معين بل قال بانه مستلزم للنهي عنه من حيث هو
داخل تحت هذا العنوان ولا شك ان هذا العنوان اعني ضدا خاصا هو بعينه احد الاضداد الوجودية
لا بعينه فتسميته عاما لانتشاره وعدم تعيينه كان تسمية الترك عاما لتحققه في ضمن جميع الاضداد
الوجودية ثم انهم نقلوا الوفاق على ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن تركه لان معنى الامر هو الطلب الجازم
ومعنى الجزم هو المنع من النقيض اعني الترك وانما اختلفوا في الاضداد الخاصة فقيل بان الامر
بالشيء عين النهي عن ضده وقيل بانه مستلزم له استلزاما لفظيا بمعنى انه لازم بين يلزم من تصور
الامر تصوره وقيل بل معنويا بمعنى ان العقل يحكم به ولو بوسائط كثيرة قد تخفى على غير اهل النظر الدقيق
وقد قيل ان الخلاف في العينية والغيرية ثابت في الضد العام اعني الترك ايضا وكان دعوى العينية
في الموضعين تعسف كدعوى الاستلزام اللفظي في الموضع الثاني اذا عرفت هذا فاعلم ان عمدة ادلة
من قال بالاستلزام هو ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده الخاص وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيكون ترك الضد واجبا وهو معنى النهي عنه والحق في هذا المقام ما تقدم من تحقيق
معنى وجوب المقدمة وحاصله ان المراد بالنهي ان كان طلب الترك بالذات وبالاصالة فنمنع ان
الترك واجب كذلك وقد سبق سندنا وان كان المراد طلبه بالتبع فنحن نقول به ولا ضير فيه اذ غاية
ما يلزم منه ان يجتمع فيما هو ضد الواجب معين كالصلاة مثلا الحرمة التبعية والاباحة الذاتية
او الوجوب او الندب او الكراهة كذلك وقد عرفت سابقا ان اجتماع حكمين من الاحكام الذاتية
في شيء اذا كان بجهتين مختلفين جائز لا منع منه فضلا عن ذاتي وتبعي واما ترتب العقاب والذم
او الفساد لو كان المنهي عبادة فكلا وانما هذه الامور من لوازم الحرام الاصلي هذا على تقدير تسليم
ان يكون فعل المامور به موقوفا على ترك ضده فقد قيل بعدمه وان فعل احد الضدين انما يقارن

ترك الاخر

ترك الاخر من غير توقف وفي هذا المقام ابحاث دقيقة مذكورة في المعالم وحواشيه ولكن لا ثمرة لها
في استنباط الحكم الفرعي ولهذا تركنا ذكرها قوله والحق عدم الاستلزام للاصل اقول لا ادري ما اراد
بالاصل ان اراد به الدليل فلا بد من بيانه وان اراد به الاستصحاب ففيه ان العبارة الظاهرة ح
ان يقول ان الحق عدم الاستلزام لانه الاصل ويرد عليه ان المراد بعدم الاستلزام ليس هو النفي المحض
والليس الصرف الممكن الحادث بل المراد ان بعد تحقق الامر من الامر الذي من شانه الاستلزام في بادي
النظر هل هو كذلك في الواقع ام لا ولا شك ان لا يقين هناك بعدم الاستلزام حتى يستصحب واما الاصل
بمعنى الراجح والقاعدة سواء اريد بالراجح الغالب المظنون او المتيقن فلا معنى لها في هذا المقام
ويمكن ان يكون مراده ما افاده صاحب المعالم حيث استدل على عدم الاستلزام بان ادلة الاستلزام
ضعيفة والاصل عدم دليل صالح سواها واورد عليه بان مرجع هذا الاصل هو عدم عثورنا على
الدليل وهذا لا يكفينا بل لا بد من دليل على العدم واجاب الفاضل المدقق بان هذا مبني على ان عدم
الدليل دليل ظاهري على عدم الحكم اذ الاصل براءة الذمة عن مقتضى النهي عن الضد فالدليل انما دل
على عدم النهي ظاهرا لا واقعا وهذا هو مقتضى اكثر الادلة الاصولية والفقهية ولا سبيل الى الحكم
الواقعي في كثير من الاحكام فلا يتجه ان عدم الدليل عندنا لا يستلزم عدم الدليل في نفس الامر انتهى كلامه
وقد يتوهم ان هذا اعتراف بكون اكثر مسائل الاصولية ظنية واقول ان كانت المسألة المتنازع
فيها هي ان ذمة المكلف هل هي مشغولة بالكف عن شيء عند الامر بضده ام لا فالمسألة قطعية
لان القائل بالاستلزام يدعي القطع بادلته والنافي يستدل هكذا اني لم اجد دليلا صالحا على الاستلزام
للقطع بضعف ما استدلوا به وعدم وجدان غيري سواه وكلما لم اجد عليه دليلا صالحا فالذمة بريئة
منه مسلم لاستحالة تكليف الغافل وجميع هذه المقدمات قطعية نعم لو كانت المسألة هي ان

ولانه لو كان كذلك لتواتر لانه من الامور العامة البلوى مع ما قاله الشهيد الثاني انه لو كان كذلك لم يتحقق اداء الصلوة الا وحدي من الناس لتضايقها غالبا
لتحصيل العلوم الواجبة بل قل ما ينفك الانسان من شغل الذمة بشيء من الواجبات الفورية مع انه لا يتمكن من اجل بطلان الصلوة الموسعة في اواخر
وقتها ولبطلان النوافل اليومية وغيرها فلو كان الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده اكان مقتضاه النهي عن اضداد الواجبات من حيث هي كذلك والثاني
باطل قطعا انه لم ينقل احاد القسم وبعض المتاخرين غير العبارة في المدعى وقال الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده والازم التكليف بالمح فيبطل

الآمر هل طلب بارة ولضدة المامور به في الواقع ام لا فعدم وجدان الدليل بعد التامل والفحص يفيد الظن
بالعدم في الواقع اذ من البعيد ان يكون هناك دليل عقلي تام عند الكل ولم يظفر عليه احد من الفضلاء
المدققين مع عثورهم على ما هو اخفى وادق ماخذا من تلك المسئلة وكذا حال دليل النقل هذا مع ان
الحق ان اكثر المسائل الاصولية غير مستندة الا الى الظنيات التي لا شاهد على اعتبارها قوله
ولانه لو كان كذلك لتواتره حاصله ان اكثر المكلفين في جميع الاوقات او اكثرها محتاجون الى ان يعلموا
حال الضد دائما او غالبا لانهم غير خالين عن واحد منها ومحتاجون الى ان يعلموا حال الضد دائما
الاشتغال به بل هو كونه مامورين به وان كان بطريق الاستحباب فلو كان هناك استلزام لصرح الائمة به ولو كان
كذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعي لنقله واذ ليس كذلك بل لم ينقل بطريق الاحاد ايضا علم ان لا استلزام في
الواقع اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره لو تم لوجب ان ينقل بطريق التواتر جميع المسائل الاصولية
التي لا يحتاج الى معرفتها المكلفون واما ثانيا فلان الحكم المنقول لا يجب ان يكون مدلولا مطابقيا للفظ
بل يكفي كونه لازما لمعنى اللفظ ولو بوسائط ومن يقول بالاستلزام يقول ان كل امر ورد من الشارع بشيء
فهو متضمن لحكم بالنهي عن اضداده فان كان الامر متواترا كان النهي الضمني ايضا كذلك وان كان
من طريق الاحاد فالنهي ايضا كذلك قوله وبعض المتاخرين غير العبارة اه اقول قال شيخنا البهائي
في الزبدة ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر فيبطل لكان اقرب وقال الشارح الفاضل
الجواد اقول قد عرفت ما في استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده فلو ابدل النهي عن الضد بعدم الامر
ليرجع الكلام الى ان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده لتم المط وهو بطلان الضد الخاص لان
صحته فرع تعلق الامر به وتعلق الامر بالضدين محال لاستلزامه تكليف ما لا يطاق فالامر باحدهما يستلزم
علم الامر بالاخر وح يبطل الضد لو اتى به في حال تعلق الامر بذلك الشيء لانه اتيان بما لم يؤمر به فلا يكون

الصحة اذ كان عبادة وفيه النظر يكشف فيما سنتلو عليك فاعلم ان الواجب اما موقت او غير موقت وكل منهما اما مضيق او موسع

مبرا للذمة ولا مسقطا للتكليف اذ الامر يستلزم الاجزاء وهذا وجه ما ذكره المصنف وفيه نظر لظهور ان
الكلام في الضد الخاص لما مر من ان استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده العام مما لا ريب فيه والظاهر ان
القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو وقع المكلف فهو
لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به ليتم حكمه بالصحة وعلى هذا فلا وجه لا قربية ما ذكره
على انه لا مانع من كون الضدين واجبين واحدهما يجب تقديمه على الاخر اذ لا امتناع في ان يقول الشارع
اوجبت عليك كلا من الامرين مع تضييق احدهما وتوسيع الاخر وح فلا بد ان يقدم احدهما وهو المضيق
ويؤخر الموسع لان وقته موسع فايضا التكليف بما لا يطاق نعم يتم ذلك في المضيقين فان قيل وجوب
الموسع في وقت المضيق مع ثبوت الامر به كما هو المفروض اذ المفروض استمرار وجوبه في جميع الاوقات
ومن جملتها وقت المضيق يوجب التكليف بما لا يطاق ولا ينفع كون احدهما موسعا لان توسعه وقته
لا ينافي مع وجوبه في وقت المضيق نعم لو وجب بعده ولم يجب في وقته لتم الكلام لكنه غير ما نحن فيه قلنا
ليس معنى وجوبه في وقت المضيق انه يجب عليه الاتيان به مع المضيق في ذلك الوقت بل معناه انه
لو اوقعه دون المضيق خرج عن عهدة التكليف به ولا شك ان هذا قول من يذهب الى ان الامر بالشيء لا يستلزم
النهي عن ضده الخاص فان المامور به في حق الآتي بالمضيق لو اوقع الصلوة في هذا الوقت كان صحيحا على
ولعني ذلك الا لتعلق الامر به لان فعل الضد متوقف على وجود الصارف عن فعل المامور به كما هو ساقط
وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا ايضا باعتبار توقف الواجب
الموسع عليه اذ لا يتصور وقوعه بدونه وح فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وهو باطل قطعا
لانا نقول وجوب مقدمة الواجب ليس على حد غيرها من الواجبات فان المقصود منها التوصل الى فعل الواجب
فهي وسيلة ووصلة اليه ومن ثم لو قطع الحاج المسافة او بعضها على وجه منهي عنه وحصل له الامتثال

فالاقسام اربعة الموقت الموسع كالظهر مثلا والموقت المضيق كالصوم وغير الموقت الموسع كالنذر المطلق على المشهور وغيره مما وقته العمر وغير الموقت المضيق كازالة النجاسة عن المسجد واداء الدين والحج وغيرها من الواجبات الفورية فنقول قوله الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده غير صحيح في الواجبين الموسعين مطلقا اذ لا تزاحم فيه المكلف بالجمع وهو ظاهر وانما في المضيقين الموقتين فالمدعى حق الا انه لم يرد في الشرع شيء من هذا القبيل

وخروج عن العهدة من غير وجوب اعادة السعي بوجه سائغ وهذا يدل على ما ذكرناه والظاهر الاتيان بالفعل المنهي عنه بتحصيل التوصل فيسقط الوجوب لفوات الغرض منه فلا اجتماع اقول ما افاده قده وقع الاتيان المعرض من اجتماع الوجوب والحرمة كانه استفاده من المعالم وفيه ان سقوط الوجوب ح لا ينفع لدفع الشبهة اذ يلزم اجتماع الوجوب والحرمة قبل فعل المقدمة وحين فعلها وان سقط بعد فعلها بل الجواب حاسم اصل الاشكال الاول منع كون مقدمة الواجب واجبا الا اذا كان سببا كما فعله في المعالم الثاني منع كون ملزوم الحرام حراما وان ادعاه صاحب المعالم كيف ولو كان كذلك لزم وجوب المقدمة مطلقا لانه غير قابل بقيامه ان ترك الواجب حرام وترك اي مقدمة من مقدماته علة وسبب للترك وان كان فعلها غير سبب لان عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة علة تامة لعدم المعلول واذا كان ترك المقدمة حراما كان فعلها واجبا مع انه لا يقول بوجوب مطلق المقدمة وعلى هذا نقول ان الصارف عن فعل المامور به ان كان علة وسببا للترك كما انه شرط لفعل ضده لكنا لا نقول بحرمته الثالث منع استحالة اجتماع الحرمة مع الوجوب التبعي بل المستحيل اجتماعه مع الوجوب الاصلي الرابع منع الاستحالة اذا اختلف الموضوع بجهتين مختلفين لان كون المامور به واجبا معينا في ذلك الوقت انما يقتضي تحريم الصارف عن المامور به من حيث وقوعه في ذلك الوقت اي تحريم ايقاعه في ذلك الوقت لا تحريم ماهيته وذاته من حيث هي ووجوب الفعل موسعا انما يقتضي وجوب ماهية ذلك الصارف الذي هو مقدمة لذلك الواجب الموسع لتوسع ما يتوقف عليه فيتعلق الوجوب بماهية الصارف من حيث هي بلا ملاحظة خصوصية الزمان معه ويتعلق الحرمة بخصوصية ايقاعه في الزمان المخصوص فلا يتواردان على موضوع واحد ولا فساد فيه

قوله فالاقسام اربعة اه يعني الاقسام المحتملة بحسب التركيب الثنائي عشرة كل مع مثله وهو اربعة اقسام ومع غيره وهو ستة وبين المصنف حكم تسعة منها بقوله الواجبين الموسعين مطلقا اشارة الى

انا بتضيق بسبب تاخير المكلف اداءه الى آخر الوقت الواجبين الموسعين ثم الوقت بقدر فعل احدهما لا يمكن الامتثال وكذا لا يخفى انه لا يتعلق الامر مع تعلقه باحدهما بكل منهما والا لم يعارض ذلك الاخر

تلك الموسع

بل الحق هو التخيير ويتحقق الاثم الا ان كان التاخير بسبب تقصيره

المضيق الموسع الموقت مع مثله وغير الموقت كذلك وموقت الموسع مع غير الموقت وصرح بحكم المضيقين المتماثلين وهما قسمان واشار الى قسمين بقوله واما في الموسع مطلقا سواء كان موقتا ام لا والى قسمين اخرين بقوله وكذا الكلام في الموسع مطلقا والمضيق غير الموقت وذهب عنه قسم وهو حكم المضيق الموقت مع المضيق غير الموقت ويمكن ان يكون في نسختي اسقاطه والظاهر ان حكم هذا القسم وجوب فعل الموقت وتنجز يكون المكلف مخيرا في تقديم ايهما شاء اذا علم طلب الشارع ايهما على السوية بان لا يكون هناك نص منه دال على سعة وقت قضاء الموقت ومعه فهو المتبع قوله بل الحق التخيير اه اقول اذا امر الشارع بفعلين موقتين موسعين غير مرتبين فقد خيرنا بين ايقاع كل منهما في اول الوقت ووسطه واخره ولم يجوز التاخير عن اخر الوقت كما لم يجوز التقديم على اوله لان هذا هو مقتضى التوقيت فمعنى التخيير في اول الوقت هو انا ان شئنا اتينا بالواجب فيه وان شئنا اتينا به فيما بعده ومعناه في الوسط هو التخيير بين الفعل فيه وفيما قبله وفيما بعده وفي اخر الوقت هو التخيير بين الفعل فيه والترك مع الفعل في سابقه فكل من الواجبين مامور به في كل جزء من الاجزاء الثلثة من الوقت بمعنى ان المكلف لو اتى به لكان ممتثلا واتيا بما هو مقصود الامر فلو ترك المكلف حتى بقي من الوقت شيء لا يسع الا واحدا منهما فح لا يمكنه الاتيان بهما جميعا فيحصل له خيرة اخرى بين الواجبين ان شاء فعل هذا وترك الاخر وان شاء عكس الامر ولم يكلفه الامر ابتداء بايقاعهما معا في هذا الجزء الاخير لانه لا يسعهما اذ هو تكليف ابتدائي بالمحال ولم يقل به احد منا فان شئت قلت هو مامور بايقاع واحد منهما في الجزء الاخير من الوقت على اختياره وايقاع الاخر فيما تقدمه ولما تركهما حين ضاق الوقت ولم يمكنه الاتيان بهما فيلحقه الاثم باعتبار ترك ما اختار تركه في الجزء الاخير مع عدم فعله في الجزء الاخير من الوقت على حسب اختياره وايقاع الاخر السابق عليه وان شئت قلت هو مامور بان لا يؤخرهما عن اخر الوقت ولما تركهما فيما تقدمه فلابد

[illegible]

بل لا يبعد ان يقع بوجوب كل منهما في هذا الوقت امضى ولا يلزم التكليف بالمحال لان حتمية فعلهما في هذا الوقت انما هي بالنظر اليه وبعد ذلك الوقت بالنظر الى ما قبله
لان نسبة هذا الجزء من الوقت المعين الى الواجبين مثل نسبة اول الوقت ووسطه فكما ان الفعلين الواجبين في اول الوقت ووسطه متعلقان بالوجوب من غير
لزوم التكليف بالمحال لكون الوجوب راجعا الى التخيير بحسب اجزاء الوقت فكذا في اخر الوقت ايضا والحتمية بمعنى عدم جواز التاخير عنه لا يرفع التخيير
فيه بالنظر الى ما قبله من اجزاء الوقت فان قلت اذا قصر المكلف واخر الواجبين الموسعين حتى لا يبقى من وقتهما الا بمقدار فعل احدهما

بحيث ان ياتي بهما قبل خروج الاخر يكون مكلفا بالاتيان بهما معا في اخر الوقت الذي لا يسعهما والتخيير
بين الفعل والترك لما عرفت ان التخيير في اجزاء الاخير انما هو بين الفعل والترك فيرجع الفعل فيما تقدم
وقد فات ذلك وهذا وان كان تكليفا بالمحال ولكنه ليس تكليفا ابتدائيا بل نشأ من سوء اختيار المكلف
ولا استحالة فيه اذ لو عوقب والحال هذه على تركه ولعدمهما لما عد العقلاء هذا العقاب قبيحا
قوله بل لا يبعد الخ ظاهره ان هذا مقابل للتخيير ومغاير له لان هذا مقتضى كلمة الاضراب وحاصله
على ما يستفاد من السؤال الذي سيذكره بقوله فان قلت اذا قصر المكلف انه لا يبعد ان يقع بوجوب
الواجبين معا في اجزاء الاخيرة من الوقت مع عدم لزوم التكليف بالمحال لان معنى وجوبهما معا فيه هو انه
لا يجوز تاخيرهما عنه لا انه لا يجوز فعلهما فيما قبله بل المكلف مخير ان شاء فعل كل واحد منهما في الاول او
الوسط وان شاء فعله في الاخر لان مقتضى التكليف التخييري بالنسبة الى كل منهما او تركه من حيث هو ترك
ذلك بالنسبة الى الفعلين هو ان المكلف ان شاء فعل احدهما في اول الوقت والاخر بعده وان شاء عكس
وان شاء فعله في الاخر لان مقتضى التكليف التخييري بالنسبة الى الوسط والاخر قبله او بعده وان
شاء فعله في اخر الوقت والاخر قبله كما قلناه في فعل احدهما وتركه من غير تفاوت فنسبة جميع اجزاء
الوقت الى الواجبين نسبة واحدة في ان كلا منهما يصح ان يقع فيه كل من الواجبين وان لا يقع
وتميز الاول بعدم جواز التقديم عليه والاخر بعدم جواز التاخير عنه كما عرفت في الاجزاء الثلثة
مستدركة في ان الامر يكلف بايقاع مجموع الواجبين معا في كل منها اذا عرفت هذا ظهر لك ان
ما بعد كلمة الاضراب ليس امرا مغايرا للتخيير الذي حكم بحقيته اولا ثم اضرب عنه قوله قلت
وجوبهما الخ لانه تساوى النسبة من جميع الوجوه كيف ولو كان كذلك لكان التاخير عن اخر الوقت
جائزا كما جاز عن اول الوقت سلمنا لكن نقول ان الايجاب السابق لا يقتضي وجوبهما معا في

اخر الوقت

حتى يتوجه التكليف بالمحال لكن مع تحقق الاثم بتركه ما تركه لتقصيره بتاخيره واما على الثاني فلما عرفت فتامل واما في الموسع مطلقا والموقت المضيق
فقد يتوهم ان هذا الوقت المضيق لما صار سببا لوقوع هذا الواجب المضيق فيه خرج عن كونه وقتا لهذا الواجب الموسع فلم يتحقق التزاحم بالواجب الموسع
فلو فعل فيه يكون باطلا وفيه بحث لان خروجه عن وقت الموسع ممنوع فان قلت فما الفائدة في جعل هذا الوقت المضيق الذي لا يسع الا بقدر الواجب المضيق وقتا له
في المضيقين والموسع معا مخير قلت الفائدة فيه انه لو عصى المكلف وترك فيه الواجب المضيق وكما اتى فيه بالموسع يكون موديا للموسع غير قاض له وكذا
الكلام في الموسع مطلقا والمضيق الغير الموقت اذا عرفت هذا عرفت ان القول بان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده غير صحيح الا في المضيقين الموقتين

اخر الوقت كما لا يقتضيه في الاول والوسط فمع تسليم كون وجوبهما معا في هذا الوقت لا يوجب هذا الجواب
الى الطائل بل الحق كما اشرنا اليه تسليم لزوم التكليف بالمحال ومنع استحالته اذا كان منشاؤه سوء اختيار
المكلف كما اشرنا اليه تسليم لزوم التكليف بالمحال واما حمل كلامه على انه يقول بان الايجاب السابق مع علم
جواز التاخير عن اخر الوقت يقتضي وجوبهما معا فيه ولا يلزم التكليف بالمحال يعني التكليف الابتدائي
حتى يرجع الى ما قلناه فلا يخلو من بعد وان لم يكن بذلك البعيد قوله واذا مضى من اول الوقت الخ
لا ريب في عدم جواز التكليف بواجبين متضادين مضيقين بل الشارع يكلفنا بواجب عند حصول
سببه فورا وبواجب اخر عند حصول سببه كذلك فاتفق وجود السببين في آن فحينئذ يدل العقل
والنقل على ان المكلف يجب عليه الاتيان في الجزء الاول من الزمان الذي مبداه آن وجود السببين
باحد الواجبين وبعده بالاخر من غير تراخ ومهلة وان لم يدل دليل على وجوب تقديم واحد منهما
فهو بالخيار في تقديم ما شاء منهما ثم لا يجوز له التاخير الى الجزء الثالث من الزمان لان هذا هو مقتضى
التضييق فاذا تركهما في الجزء الاول واتى بواحد منهما في الجزء الثاني له وبالاخر بعده بلا تراخ ومهلة
فيتحقق اثمان لاحدهما لتاخيره الامتثال من الجزء الاول والثاني لتاخيره عن الجزء الثاني الا ان المكلف لو اكتفى
بايقاع احدهما في الاول والاخر في تاليه فلما تركهما في الاول اتى باحدهما في الثاني وبالاخر في الثالث
فان شئت قلت انه عصى بتاخير ما اتى به في الجزء الثالث لا في الجزء الثاني كان الوقت لا واقع فيه
وانما الواقع في خارج زمانه هو الواقع في الجزء الثالث متاخرا عن وقت الفور مرتين وان شئت
قلت انه عصى بتاخير احدهما عن الجزء الاول وتاخير الاخر عن الجزء الثاني هذا اذا قلنا بعدم وجوبهما
معا في الجزء الثاني او ترك احدهما في الاول واما اذا قلنا بانه لازم عدم تجويز التاخير عن الجزء الثاني هو
تكليفه بايقاعهما معا فيه فهذا يكون تكليفا بالمحال ولكنه ابتلى به بسوء اختياره كما تقدم ثم الاثم الحاصل

[illegible]

ما ذكره من الاحتمالين بمعنى اللهم الا بجاعه الى ما قلناه ولعل غرضه يحصل لا فى نوع حال وتشويش

بال عافانا الله وجميع المؤمنين قوله على عدم ارادة الواجب اه اما التكليف بالواجب فلان عدم ارادة

الواجب لا يخرجه عن الوجوب فهو واجب اريد فعله اولا واما التكليف بالمستحب فلكونه مكلفا به على تقدير

عدم ارادة الواجب وقد فرضناه كذلك وجواب لزوم التكليف بالمح قد مر مرادا قوله واعلم ان من قال

اه قال الشهيد قدس سره فى التمهيد وشرطه كونه نهيا عن ضده ان يكون مضيقا كما فعله جماعة

وان اطلقه اخرون لانه لا بد ان ينتهى عن الترك المنهى عنه حين ورود النهى ولا يتصور الانتهاء

عن ترك الامر الا بالتلبس بالمامور به فاستعمال المنهى مع كونه موسعا تحقق كلامه دفع مقالته قوله المنطوق

المنطوق الغير الصريح اه الاصوليون قسموا المعنى اذا اعتبر دلالة اللفظ عليه الى منطوق ومفهوم

وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ فى محل النطق اى يكون حكما شرعيا او حالا لما ذكر ونطق به

سواء كان نفسه مذكورا اولا قال بعض الفضلاء فى حاشيته على شرحه للزبدة يعبر عن المذكور بمحل النطق

وعن المسكوت عنه بغير محل النطق وفائدة التعميم فى الحكم ليكون شاملا للمنطوق الغير الصريح

لانه ليس مذكورا بنفسه وعرفوا المفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا فى محله اى يكون حكما او حالا

للمسكوت عنه وقسموا المنطوق الى صريح وغير صريح والاول عندهم هو ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة

او التضمن والثانى بخلافه وهو ما لم يوضع له اللفظ بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام

وهذا ينقسم عندهم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه ان قصده المتكلم وتوقف على قصده صدق

الكلام او صحته عقلا او شرعا سمى دلالة اقتضاء كقوله صلعم رفع عن امتى الخطاء والنسيان الحديث فلو لم

المواخذة او نحوها لكان كاذبا لانهما لم يرتفعا وكقوله تعالى واسئل القرية اذ لو لم يقدر اهل القرية لم يصح

عقلا لاستحالة سؤال الجماد وكقولك اعتق عبدك عنى على الف اى ملكه لى على الف لان العتق بدون

المنطوق

الملازم

[illegible]

لا يصح وان قصد ولم يتوقف عليه الصدق ولا الصحة سمى دلالة ايماء وتنبيه وذلك بحكم الاستقراء يكون

فيما اذا اقترن الحكم المذكور الذى دل عليه اللفظ صريحا بوصف لو لم يكن قصد المتكلم افادة كونه علة له لكان

الكلام معيبا لا يليق بمثله فيما يقع فى كلام البلغاء فضلا عن الشارع فيحمل على افادة التعليل دفعا للاستبعاد

فيفهم ويدل عليه وان لم يصرح به كقوله صلعم لمن قال واقعت اهلى فى نهار رمضان اعتق فانه اقترن

الامر بالاعتاق بالوقاع الذى لو لم يكن علة لوجوب الاعتاق لكان بعيدا وذلك لان الاعرابى عرض واقعته

عليه عليه السلام ليبين له حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب فيكون

السؤال مقدرا فى الجواب كانه قال اذا واقعت فكفر ومثل هذا الكلام للتعليل ان ذكر فكذا ان كان مقدرا

ولكنه دون الاول فى الظهور لان الفاء هنا مقدرة وهناك محققة ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول

العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقنى ماء فان ذلك وان بعد قليس بممتنع فظهر ان عليه المواقعة للتكفير

هو المقصد المدلول الالتزامى مع لزومه من كلامه سمى دلالة اشارة كدلالة حمل اللازم من قوله تعالى وحمله وفصاله

ثلثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين اعلم ان بعض الاصوليين قال المنطوق

والمفهوم من اقسام الدلالة ولما كان ظاهر عبارات القوم كما ذكرناه انهما من اقسام المدلول تعسف

فى حمل عباراتهم على ما قاله والظاهر انهما من اقسام المدلول وحمل الدلالة على المدلول فى قولهم دلالة الاقتضاء

وغيرها اهون من تعسفه لان ارادة المدلول من الدلالة مسامحة مشهورة كما قيل ثم انك اذا تاملت

فى كلامهم وجدت المعنى الالتزامى الذى جعلوه مقسما للمنطوق الغير الصريح لازما بالمعنى الاخص

وهو الذى يلزم تصوره من تصور الموضوع له لزوما عقليا او عرفيا ولا لازما بالمعنى الاعم وهو الذى

يحكم العقل باللزوم بعد تصورهما بل وجدته اعم من ذلك وهو ما يكون للمعنى الموضوع له مدخل ما فى

فهمه وقد لا يفهمه اللغوى من حيث هو لغوى ولا اهل العرف من حيث انهم كذلك بل قد لا يفهمه الا

ان علم وجوب العتق من المواقعة يجب في كل موضع تحققت وهو حجة اذا علم العلية وعدم مدخلية خصوص المواقعة فان مدار الاستدلال في الكتب الفقهية على هذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له صليت مع النجاسة فيقول له اعد صلاتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي النجاسة في البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي او الصلوة الثالثة لم يقصد من تمام الكلام ولكن يلزم المقصود نحو قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين يعلم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فان المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وتعبها وفي الثانية بيان مدة الفصال فلزم منهما العلم باقل مدة الحمل

وسيجي ان شاء الله ... وحجية ... الا اذا كان اللازم قطعيا

بعض اهل العلم بعد التامل بانضمام مقدمات عقلية قطعية او ظنية او غير ذلك وقد لا يجتمع اراد تنزع
ارادة الموضوع له الا ترى ان دفع المواخذة عن الخطأ والنسيان الموجودين في الخارج ليس لازما لوقوع
الخطأ والنسيان وعدمهما في الخارج لا بالمعنى الاخص ولا بالمعنى الاعم وليس يفهمه العرب بحسب
ولا اهل العرف وانما يفهمه من كان عارفا بان المتكلم نبي صادق في الواقع فلم يقصد المعنى المطابقي والا
لزم كذبه بل اراد معنى آخر وعليه فقس باقي الامثلة قلت شعري ما الذي جعل مثل هذا المعنى بمعنى
التزاميا ومنطوقا غير صريح واخرج مفهوم الموافق او المخالف عن المنطوق وجعلهما مقابلا له مع ان
مطلق المفهوم ما يفهم عندهم من المعنى المطابقي ولا مدخل في فهمه وفهمه اهل اللغة والعرف اما
دائما او في الاغلب فالاولى ما جعله البعض كما نقله الفاضل الجواد قال في شرح الزبدة وبعضهم
يجعل غير الصريح من المفهوم ويجعل المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا والمفهوم ما كان
لازما للمدلول ويجعل الاقتضاء والايماء والاشارة من اقسام المفهوم انتهى كلامه ويكون بعد اللتيا
والتي فالحق ان المعتبر هو المعنى الذي دل القاطع على ان المتكلم اراده او كان امرا لازما في
الواقع كاقل مدة الحمل اللازم للآيتين او المعنى الالتزامي الذي يتبادر الى اذهان اهل اللغة
والعرف وان جوزوا عدم ارادة المتكلم له كما يجوزون عدم ارادة المعاني الحقيقية مع كونها ظاهرة
لخفاء قرائن التجوز والمصرح ره شرط القطع حيث قال في دلالة الاقتضاء وحجية هذا القسم ظاهرة
اذا كان الموقوف عليه مقطوعا به وفي دلالة الايماء وهو حجة اذا علم العلية وعدم مدخلية
خصوص الواقعة وفي دلالة الاشارة وحجيته ظاهرة اذا كان اللازم قطعيا اقول لا ريب انه
اولى واحوط اذا لم يقتض القصر عليه انسداد باب الفتوى والعمل واما اذا اقتضى فترك
ما دل عليه اللفظ في مجرى اللغة والعرف بحيث صار دلالة اللفظ عليه كدلالته على المعاني

الحقيقية حجة

والرابع المفهوم وينقسم الى موافقة ومخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا واثباتا او لا والاول الاول والثاني الثاني والاول يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب وضرب له امثلة منها قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومنها قوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يعلم حرمة التأفيف وهو محل النطق على الضرب وهو غير محل النطق [illegible] ومنها قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فانه يعلم مجازاة ما فوق الذرة في الاولى [illegible] فهو تنبيه بالادنى على الاعلى [illegible] اي الاكثر [illegible] وهو حجة اذا كان قطعيا اي يكون التعليل بالمعنى المناسب كالاكرام في منع التأفيف وعدم تضييع الاحسان والاساءة [illegible]

المفهوم

الحقيقية حجة او مخالفة للاحتياط والظاهر ان مراده بالقطع ما يشمل مثل هذا الظن قوله والرابع
المفهوم اه عرفوا المفهوم كما عرفت بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق اي يكون حكما شرعيا او
حالا للمسكوت عنه كاية منع التأفيف فانها دالة على حكم الضرب وهو الحرمة وهما غير مذكورين
وكاية الزلزال فانها تدل على مجازات ما فوق الذرة وقس عليهما غيرهما ثم انه ان كان حكم المسكوت
عنه موافقا للمذكور نفيا واثباتا فمفهوم موافقة والا فمفهوم مخالفة والاول يسمى فحوى الخطاب
ولحن الخطاب نقل عن العلامة الشيرازي انه قال انما سمي فحوى الخطاب لان الفحوى ما يفهم منه على
سبيل القطع وهذا كذلك ولحن الخطاب لانه معناه واللحن هو المعنى ولما كان هذا النوع من المفهوم
كما سبق فهمه الى الذهن سمي بهذا الاسم اشعارا بانه كان معناه انتهى ونقل عن المصباح اللغوي انه قال لحنه
وفهمه والحسن افهمه والظاهر ان يعتبر في الملحون ان لا يكون في كمال الظهور بل يكون محتاجا الى
الفطنة ولو قليلا ثم ان هنا خلافا في امرين احدهما في انه هل يشترط في مفهوم الموافقة ان يكون المسكوت
عنه اولى بالحكم من المذكور ام يكفي المساواة ومثال الاول قد مر وفي الثاني كقوله تعالى الذين يأكلون
اموال اليتامى ظلما الاية حيث دلت على تحريم الاخذ وهو مساو للاكل في الاتلاف ومنهم من يسمي
ما فيه الاولوية بفحوى الخطاب وهذا بلحن الخطاب والشهيد الثاني ره شرط الاولوية في قواعده
ومنع حجية المساوي وثانيهما في ان تعدية الحكم الى المسكوت عنه هل هو بطريق القياس والحاق
فرع كالضرب باصل كالتأفيف في الحكم كالحرمة بجامع هو الاكرام لكون اقتضائه حرمة الضرب اشد
او اقوى من اقتضائه حرمة التأفيف ام هو بدلالة اللفظ اي يكون مثل هذا الكلام منقولا عن
معناه اللغوي وهو الحكم على الادنى الى الحكم عليه وعلى ما فوقه فيكون كناية لا نقل لها عن معناه
المنقول اليه المنع من جميع انواع الاذى وعليه فقس غيره والثاني هو مختار المحقق ره اقول

ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم بخلافه ولا يخفى انا اذا قلنا ما جاء القوم الا زيد فنفي المجيء عن احد من القوم منطوق به وكذا المجيء لزيد لان المقدر كالمذكور مفهوم الزمان والمكان وقد وقع الخلاف في حجية المفهوم باقسامه فالسيد المرتضى وجماعة من العامة انكروا حجية جميع اقسامه والشيخ الطوسي قال بحجية مفهوم الصفة وقال السيد الشهيد وبه قال اكثر العامة والقفال من قال بمفهوم الصفة يعترف بحجية مفهوم الشرط والغاية والزمان والمكان لان الاولين اولى منه والاخرين في معناه ويختار المرتضى ره قوي

ان التعدية ان كانت مفهومة من اللفظ يفهمها كل عارف بالوضع كفهم تعديتها من المعاني التي يحكم بانها مرادة للمتكلم فلا نزاع في حجيته مثل هذا واما النزاع في ان المخاطب هل فهم هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية من علة من الاصل الى الفرع وملاحظة للمعنى المناسب للحكم ام كان فهمه من اللفظ ابتداء من غير حركة فكونه قلنا جلاوة ولا يترتب عليه اثر وان لم يكن كذلك بل انما فهمه العارف بالقياس اذا لم يكن عالما بالوضع فنقول ان كان كون المعنى المناسب علة تامة للحكم ايما وجد وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين حتى يتالف هناك برهان تام على التعدية لا قياس فهو في الحجية اتم وان كانا ظنيين فما دل على المنع من القياس يشمله ايضا ويدل عليه بخصوصه ما رواه الصدوق ره في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وما روي عن ابي جعفر ع لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم وما رواه الكليني باسناده الى محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع فقهنا في الدين واغنانا الله بكم عن الناس حتى ان وردت علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك وعن آبائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به قال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك ثم قال لعن الله ابا حنيفة كان يقول قال علي وقلت قال محمد بن حكيم والله ما اردت الا ان يرخص لي في القياس واذا تصفحت كتب الفروع وجدتها مشحونة باقيسة فقهية لا فرق بينها وبين القياس الذي منعوا

ولما كان حجية مفهوم الغاية اقوى من باقي الاقسام فنحن نتكلم فيه ونعرض عن حال البواقي من غير تطويل فنقول لنا ان قول القائل صوموا الى الليل يدل على ان وجوب صوم الليل يرجع الى المطابقة والتضمن فقط والالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب صوم النهار وعدم وجوب صوم الليل وهو ظاهر فان قلت نحن نعني ان مفهوم الغاية وغيره مما يلزمه المنطوق لزوما غير بين كوجوب مقدمة الواجب ونحوه والمقدار حينئذ في الادلة العقلية قلت ليس بحثنا يوجب القول بالمفهوم كما ستعرفه من ضعفاء الخصم

من العلماء في كتب الاصول الا كون المعنى المناسب الذي ظنوه علة للحكم اشد مناسبة للفرع فيها او مساواته للاصل في غيرها فاستدلوا بتلك الاقيسة على الاحكام زعما منهم انها من مفهوم الموافقة الذي لا نزاع في حجيته عند اصحابنا قوله ره قد وقع الخلاف الخ اعلم ان بعضهم ادعى اللزوم البين كصاحب المعالم وبعضهم غير البين وسيشير المص ره الى القولين والسيد ره يقول بان هذه التراكيب التعليقية لا تدل على تلك الفائدة ولا بد من دليل منفصل وسنتكلم على قول المثبتين عند حجيته في كلام المص ومما ينبغي التنبيه عليه وهو ان القائلين بالحجية يقولون ان الامر والنهي اذا علقا بالشرط مثلا يدل هذا التعليق في الامر على ان المتكلم حكم بانتفاء الوجوب عند انتفاء الشرط وفي النهي على حكمه بانتفاء الحرمة عند انتفائه ولا يدل على ثبوت الحرمة عند انتفائه في الاول ولا على ثبوت الوجوب في الثاني فنقول المتكلم في ذلك مثلا ان كانت سائمة يشتمل على حكمين احدهما ايجاب الزكوة في السائمة وثانيهما نفي الوجوب في المعلوفة ولا يدل على حرمة زكوة المعلوفة بوجه فكلا الحكمين عندهم منصوص دل اللفظ على احدهما دلالة منطوقية وعلى الاخر دلالة مفهومية واما المنكر للحجية فيعترف بالحكم الاول ويقول لا حكم على المعلوفة من هذا التركيب الشرطي اصلا وانما يستفاد الحكم عليه بالوجوب وعدمه من دليل اخر فلو لم يكن نص سوى هذا كيف لم يجب التركيب الشرطي لكان حكم المعلوفة مما لا نص فيه فيدل عليه ما يدل عليه قوله ره ولما كان حجية مفهوم الغاية الخ انما يكون مفهوم الغاية اقوى لان الحكم حيث لم يتعلق بغيره بقوله قوله ره واما الالتزام الخ يريد نفي اللزوم البين عقلا وعرفا بالمعنى الاخص والاعم لا اللزوم مطلقا ولو بتوسط مقدمات خفية او جلية كما يدل عليه السؤال الاتي لانه انما يتوجه على تقدير نفي اللزوم بالمعنى الذي قلناه وما قاله ره حق متين ولكن الاظهر في التقرير ان يقول اما الالتزام فانه لا ملازمة بين وجوب الصوم الى الليل وبين عدم وجوب الصوم في الليل لان

احتج الخصم بوجوه ضعيفة اقواها ان التعليق على الغاية والشرط والصفة وغيرها يجب ان يكون لفائدة والفائدة هي مخالفة حكم المذكور للمسكوت عنه لانه لو لم يكن لغيرها
من الفوائد وهي امور الاول انه قد يكون قد خرج مخرج الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب يكون الربائب في الحجور فقيد لذلك لا لان حكم اللاتي ليس في
الحجور بخلافها الثاني ان يكون السؤال سائل عن المذكور او لحادثة مخصوصة به مثل ان يسأل هل في الغنم السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيان
ذلك الحكم في السائمة دون المعلوفة او شان يكون المصلحة في السكوت عن المسكوت عنه وعدم علم حاله وغير ذلك من الفوائد المذكورة في المطولات فالمخالفة لا
يحتاج الى القرينة بخلاف الفوائد

الاخر فانها [illegible] تحتاج مع عدم القرينة [illegible] مصححة عدم [illegible] اللفظ المراد [illegible] فظاهر انه [illegible] التحرز عن القرينة [illegible] كما [illegible] ذكر [illegible] وليس [illegible] المذكور [illegible] الفوائد يحمل عليه [illegible] بل يمكن ان يقال [illegible] المصلحة عدم الاعلام [illegible] سبقه كلام [illegible] اللزوم الغير البين بل بالمجموع المنطوق

هذه العبارة هي المتنازع فيها وانما غيرو لان صوموا النهار فقط لا يدل على عدم وجوب صوم الليل
انما يكون بمفهوم اللقب والخصم لا يقول به وانما يقول بمفهوم الجملة الغائية والكلام مفروض فيما قلناه
ولكن سامح في العبارة قوله احتج الخصم اه هذه الحجة انما اقيمت على اللزوم الغير البين ولا محصل
لها لانه يدل على خلاف ما اقيمت عليه كما ستعرف انشاء الله قوله لان الاصل عدم غيرها ان اراد
ان الاصل عدم غيرها ووجودها لانها هي المتبادرة عند عدم القرينة فهذا ان سلم فانما يدل على
اللزوم البين عرفا وهو الذي نقل عن المعالم التنبيه عليه في خصوص الشرط وانما قلنا التنبيه
ولم نقل استدل عليه لان دعوى اللزوم البين لا يجتمع مع الاستدلال وان اراد ان الدليل او كون
عدم الحادث وهو المعلوم المتيقن يدل على عدم غيرها في الواقع فاين هذا الدليل وما الذي اخرج
الفائدة التي نحن فيها عن الحدوث بل هي ايضا حادثة والاصل عدمها مع ان تحقق الفوائد يدل
على عدم بقاء الاصل بهذا المعنى على حاله وكيف يدل الدليل على عدم غيرها في الواقع مع انه عدد
فوائد اخرى بقوله منها كذا ومنها كذا ولا معنى لحمل الاصل على القاعدة اذ لا قاعدة هنا قوله
فانها محتاجة الى القرينة اه هذا الكلام صريح في انه يدعي كون تلك الفائدة معنا حقيقيا لتلك
التراكيب او ما هو بمنزلته من المعاني الالتزامية باللزوم البين لانها التي لا تحتاج الى القرينة
لسبقها الى الذهن والحاصل انه ما اورد على المعالم الا تكثير السواد وتشويش العبارة قوله
والجواب ان هذه الفوائد كلها مساوية في الاحتياج اه ان اراد التساوي في عدم اللزوم البين
بل ان الكل محتاج الى ملاحظة امر خارج عن اللفظ فالحق ما قاله وان اراد انه لا رجحان لواحدة
على الاخرى اصلا فسيعرف حقيقته بحال انشاء الله ويخطر بالبال ان يكون منشأ دعوى التبادر
من واحد من ائمة اللغة ومنشأ انكاره من اخرين هو ان الاول قد اتفق له في تتبعه ان رأى

التراكيب التعليقية

و[illegible] صاحب المعالم مع ان الدلالة الالتزامية في مفهوم الغاية بان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرضت
ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق وقريب منه استدلال ابن الحاجب في مختصره وقال لا جد ذلك في جواب ان
اللزوم هاهنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكونه اخره الليل مثلا عن عدمه في الليل

التراكيب التعليقية التي دل الدليل او القرينة على ارادة الفائدة المتنازع فيها منها اكثر مما دل على
ارادة غيرها منه فاعتاد ذهنه بالاولى فلما راى تلك التراكيب تبادر ذهنه الى ما اعتاده والثاني
تتبع جميع الموارد او اكثرها فراى تلك الفائدة كغيرها على زعمه فانكر التبادر وقال ان نسبة هذه
التراكيب الى الفوائد كنسبة المشترك الى معانيه عند عدم القرينة قال الشيخ البهائي رحمه الله في
شرح الوسائل ان التتبع والاستقراء شاهدان بان الفصحاء والبلغاء قد يقصدون مفهوم
الشرط وقد لا يقصدونه فكيف يوثق بارادته ويجعل دليلا شرعيا من غير قرينة على ارادة المتكلم
له او دليل اخر وقد ذكرت في الفوائد الطوسية مائة وتسعة وعشرين اية من القرآن مفهوم الشرط
فيها غير مراد ولا معتبر والايات التي مفهوم الشرط فيها معتبر لا يكاد تبلغ هذا القدر وكذا الاخبار
واكثر كلام البلغاء قوله وهو خلاف المنطوق اعترض عليه الفاضل المدقق في حاشية المعالم بقوله
وفيه نظر لانه لو كان خلاف المنطوق لكان الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا البتة
ولم يقل به احد بل على ما ذكره المص يكون هذا المفهوم من جملة المنطوق لانه لو اراد بآخر وجوب
الصوم ما ينتهي اليه وينقطع عنده فقد صار المفهوم منطوقا وان اراد ما ينتهي اليه سواء انقطع عنده
او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق انتهى كلامه اه ويمكن ان يقال انه اراد بالاخر المنتهي مع ملاحظة
ان نفسه او ما بعده حكمه خلاف حكم ما قبله فلا يلزم المحذور الاول ولا المنتهي مع ملاحظة كونه
او كون ما بعده اعم من ان يكون موافقا او مخالفا بل اراد المنتهي لا بشرط شيء آخر من تخصيص او تعميم
ويدعي ان كون الشيء منتهى يستلزم بنفسه كونه او كون ما بعده محكوما عليه بحكم مخالف لما قبله ويتفرع
على ذلك بانه لو ادفع ذلك اللازم لا يدفع الملزوم الذي هو المنطوق ويفصح عن مراده ما قاله في
جواب السيد ان اللزوم هاهنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد الى اخره ما نقله المص في الصواب

واجوابنا عنه ان معناه ذلك بل معناه ان بحكم الامساك كل جزء من زمان اوله طلوع الفجر واخره الليل وهذا ان مطلوبية الامساك في القطعة الخاصة من الزمان لا يستلزم عدم مطلوبية فيما بعد تلك القطعة لجواز ان يكون فيما بعدها ايضا مطلوبا موسعا لكن سكت عنه لمصلحة اقتضت ذلك فقول القائل صوموا الى الليل يستفاد منه ان الصوم الواجب بذلك الخطاب انتهاؤه الليل وهذا لا يجدي الخصم وقوله في بيان اللزوم الا بنفسه تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل مثلا عن عدمه

في الجواب ما ينبغي انشاء الله تعالى **قوله** ردًّا للجواب كلام اى معناه ذلك لان القايل باللزوم يقول لان هذا الكلام المقيد يدل على انتفاء الوجوب عند تمام هذه القطعة من الزمان ثم لو عبر عن القطعة باسم ولم يعين لها اول واخر فلا يدل مطلوبية الامساك فيها على عدمها فيما بعدها سلمنا ان هذا الكلام اعنى قوله اريد بحكم الامساك انه لا يدل على انتفاء المطلوبية فيما بعد ذلك الزمان مع تحديد اوله واخره ولكن لا يدل على ان الجملة الغائية كقولنا صوموا الى الليل لا تدل عليه لعلة اذ لكل كلمة وتركيب خاصية لا توجد في غيرها فقوله بل معناه ذلك مجرد دعوى لا شاهد عليها ولكن بالنشاء كلام على السند الاخص والصواب في الجواب كما يظهر من كلام المصنف هو ان نسلم ان منطوق قولنا صوموا الى الليل مثلا يستلزم ان لا يكون الايجاب المفهوم منه مرتفعا بغاية الليل وان يكون هذا الخطاب غير متعلق به ولا يلزم من ذلك ان لا يعلم ان صوم الليل هل هو واجب بدليل اخر ام لا لان المتكلم حكم بتوسط هذا المنطوق على عدم وجوب صوم الليل حتى يكون هذا الحكم منصوصا عليه بالدلالة المفهومية وقد عرفت ان هذا المعنى هو الذى يبعد فهمه من المنطوق من يقول بحجية المفهوم **قوله** لا يخفى ما فيه لان غرض الشيخ الفاضل ان يثبت للخصم ظهور فهم هذا المفهوم من هذا التركيب فعبر بعبارة اخرى لعلها تكون اظهر عنده لا ان هذا الكلام كلام وصيق وكيف يظن بمثله مثله **قوله** واصح اسم هذا هو التنبيه على اللزوم البيني وزاده بعد ما نقل عنه المصنف قوله واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة وحاصله ان اللازم البيني هو الذى لا ينفك تصور الملزوم الذى وضع له اللفظ عن تصوره ويتبادر الى الذهن بعد تبادره ومفهوم الجملة الشرطية كقولنا ان اعطاني زيد اكرمته بالنسبة الى المنطوق كذلك ويشهد على ذلك ان منطوق الجملة المذكورة هو بعينه منطوق قولنا الشرط في اعطائه اكرامه عرفا وتبادر المفهوم

مخفف القول

على حجية مفهوم الشرط ان قول القايل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجرى في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا فيكون الاول ايضا كذلك وقد يقال ولا يخفى ما فيه اذ الظاهر ان يكون ما يتبادر من لفظ الشرط متبادرا منه ان لم يكن مع حرف الشرط بل هو قياس لكلام بكلام اخر من غير بيان الجامع مع ان ادعاء التبادر الصحيح الثاني محظور فيه فتامل ثم انه يذهب عليك ان ثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل نحو ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كان معلوفة اوليس في الغنم زكوة كالاسيوم

من هذا القول فكذا من منطوق الجملة الشرطية لاتحادهما عرفا ثم نقول المعنى المطابقى الملزوم لهذا اللازم هو المعنى اللغوى لاصالة عدم النقل فان قلت انما يكفيكم المعنى العرفي حتى ضممتم اصالة عدم النقل وتثبتم الحقيقة اللغوية مع ان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية عندكم فاذا ثبت منطوق الشرطية عرفا والتزام المفهوم عقلا يتم غرض الاصولي فما الداعي لهذا التجشم قلنا الغرض اثبات ان عرفنا هو عرف زمان صاحب الشريعة او من قام مقامه الكثيرين مؤنة هذه المقدمة اعنى ضم اصالة عدم النقل وهذا اخصر منه والجواب منع اللزوم عقلا وعرفا في الجملتين معا ولو سلم في الثانية بتوسط لفظ الشرط لانه في العرف يدل على الامر الذى ينتفي المشروط بانتفائه فلا نسلم في الجملة الشرطية وهي المتنازع فيها بل يجوز ان يكون هذه التراكيب التعليقية ومقدمات خارجية يظن ارادة مفهومها في بعض الاوقات بيانه ان كل عاقل حكيم تادية مراده بلفظ مطلق اذا لم يكتف به وعبر عنه بلفظ مقيد نعلم انه اراد بالتقييد ان فيه فائدة لا يسع اللفظ المطلق تاديتها هذا اذا كان المتكلم الشارع او من يقوم مقامه لاستحالة العبث عليهم واما غيره من العقلاء فيظن به ذلك لعدم استحالته عليه فلو فرضنا ان بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية مثلا لا فائدة له سوى الفائدة التى كلامنا فيها مثلا للدليل عقلا ونقلا فلا نزاع في حصول القطع او الظن بارادتها على التفصيل الذى تقدم انما النزاع في صورة يكون هنالك فوائد ولم يدل امر على تعيين احدها بالارادة ثم نقول انا وان ادعينا في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم اخص من لازمه الذى هو الجزاء ولا ريب ان انتفائه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها مساو له وهذا اللزوم من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المنطوقى ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهومى اعنى ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم لكن القسم الذى دلنا على ان استعمال هذا التركيب في الصورة الثانية اكثر منه في الصورة الاولى بحيث صارت الكثرة سببا للتبادر التساوى واللازم

بالمقتضي لبراءة الذمة فلا يظهر للخلاف فيه ثمرة يعتد بها وكان المفهوم في هذا القسم لما كان مركوزا في العقول بسبب موافقة الاصل ادعاه جمع وشبه ارجح
المنطوق ووجه ان الاستدلال المذكور في استدلالهم كلها من هذا القبيل وسند العصر في حجية مفهوم الشرط والصفة بان هذا الحكم التعليق بشرط العلة والعلة ينتفي في
المفهوم بحسب الفرض وانحصل علم علة اخرى فيصح فيه حكم المنطوق والجواب بعد تسليم اعتبار مطلق العلة منحصرا كما ان هذا الحكم الاستدلال صحيح
لرجوعه الى اصالة براءة الذمة كما عرفت ولا مدخلية للمنطوق فيه اصلا لو لم يكن انتفاء الحكم في المسكوت وجوب الركوع في الساعة متحققا لكن حيث هذا

وهو المعنى المفهومي لا ذهنا بل علينا التساوي او الاذهن وهو المعنى المفهومي الى ذهننا بل علينا التساوي
او لا زعم من القرينة في اغلب افراد التركيب الشرطي فانا اسمعنا بعد هذا الجملة شرطية لا قرينة على تعيين
ارادة فائدة من الفوائد لانها يحصل لنا الظن بتوسط استحالة خلوها عن الفائدة اصلا او ندرتها ثم بها
من القسم المخالف هو تحقيق المقام ولكن لا اعتمد على مثل هذا الظن لعدم دليل قطعي على اعتباره لخروجه
من الاصل الثابت عندنا وهو منع اتباع الظن واما الاجماع الذي ادعي على كفاية الظن في الدلالة اللفظية
فانا لا انحصر في المعاني المطابقية والالتزامية التي يكون لزومها بينا سوا كان العلاقة عقلية او عرفية
لا ينفك معها الانفكاك وان لم يكن مستحيلا كيف ولو لم نكتف بالظن فيها لانسد طريق الحكم الشرعي
علينا اذ اكثر الاخبار خالية عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم عم واما غيرها فدعوى الاجماع
فيه لا شاهد لها وعدم العمل بالظن فيه غير مستلزم لمحذور اصلا قوله هو المقتضي لبراءة الذمة
يعني ان اصالة براءة الذمة تقتضي لان لا يحكم على المكلف بالوجوب قوله فلا يظهر للخلاف فيه ثمرة
يعتد بها انما قيد الثمرة بالمعتدة لانك عرفت ان القائل بالحجية يقول ان حكم المعلوم منصوص حكم
الائمة من غير فرق الا في الدلالة كما سبقت الاشارة اليه وكفى بهذا ثمرة قوله وكان المفهوم اه
قد عرفت ما يمكن ان يكون ان يكون منشأ لهذه الدعوى سوا كان المفهوم موافقا او مخالفا وبالجملة
خفاء اللزوم العقلي او العرفي على كثير من العقلاء واهل العرف الواحد فوقا بعيد فوقن لا وقت مخالف
سنه بعيد جدا الا انشبه من النادر او المنفيت قوله واحتج اه هذا الاحتجاج مختص بما اذا كان
حكم المنطوق مخالفا للاصل وحكم المفهوم موافقا له وحاصله انا لو فرضنا صدور التركيب العقلي
الشرطي او الوصفي الذي يكون منطوقه مخالفا للاصل من متكلم لا استفدنا منه بمعونة بعض المقدمات
ان حكم المفهوم مخالف للمنطوق فنسلم مقدمات الدليل باجمعها ثم الجواب عنه بانه يمكن لنا الاستدلال

على هذا المطلب

الا في تنقيح المناط ... ان العلم عند القياس ان طرقا منها النص عليها وله مراتب صريح وغيره ... ولاجل كذا او لكونه كذا
او ان يكون كذا او لكذا او كذا ... من العلم ... ثم يذكر دون المحل وغيرها ... فصل الحكم على العلة يكون حكما
ظاهرا وهذا القسم يصير قطعيا فانا اذا علم عدم ... بعض الاوصاف ... وهو في تنقيح المناط القطعي ... ان لا يكون لها احد له اصلا
والاثر ... الشرع وكذا لو كان ... الحكم اصلا فان ... فالاول بخروجه من ... الصور ...
قصد الجواب ... كما يقول العبد ... السيد ... في قوله ... التالية

فعلم على هذا المطلب من طريق اخر الظن وهو اصالة براءة الذمة لان المفروض ان حكم المفهوم موافق لحاله
المتكلم غرضه الا ان يكون غرضه هناك انه عدم ظهور ثمرة يعتد بها للخلاف فيصير حاصل الجواب انا
متفقون على ان حكم المفهوم في هذه الصورة مخالف للمنطوق فلا ثمرة للخلاف في ان ذلك التخالف هل
يستفاد من المنطوق ام لا ولا يخفى قصور العبارة قوله الا في تنقيح المناط على ما تراه اقوال انت
اذا تاملت ما قلناه في بيان دلالة الايماء والتنبيه موافقا لما قاله شارح المختصر وغيره ظهر لك ان هذه الدلالة
ليست الا ظنية ودفعا لا مستبعد من كلام الشارح فتذكر فلا بد للقطع من امر اخر قوله وهذا
القسم يصير قطعيا اه ليت شعري كيف يصير العلم بعدم مدخلية بعض الاوصاف وحذفه والتعليل بالباقي
سببا لحصول القطعيين الذين ذكرهما مع ان هذا ليس الا السبر والتقسيم عند التامل وعدم افادة
هذا الطريق للقطع بالعلية مشهور قوله كما يقول العبد اه هذا مثال العدم قصد الجواب واما مثال افادة
الظن فهو خبر الاعرابي بل جميع امثلة دلالة الايماء والتنبيه قوله الباب الخامس في الاجتهاد والتقليد
اقول انا اذكر ما هو معتقدي ومعتمدي بحول الله وقوته والاستعانة من نبيه وخلفائه عليهم آلاف
صلوة وتحية ثم اشرع فيما قاله الاصوليون جرحا وتعديلا ونقضا وابراما هو المستعان وعليه التكلان
فاعلم ان العقل دلنا على وجوب اتباع من دل عليه الحجج هذه الاية الشريفة لا غير يا ايها الذين آمنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والمراد باولي الامر هم الائمة عليهم السلام الهادون المهديون
فاذا سمع المكلف اية او حديثا وفهم مرادهم منها كما يفهم مراد غيرهم من كلامه يلزمه العمل بما فهم مقتضى
ما فهمه وغرضي من هذا التنبيه هو ان اكثر ما يؤدي الناس به مقاصدهم انما هو الالفاظ فاذا خوطب
العارف بلغة بخطاب فيه يجب العمل بمقتضى ما فهمه وان كان مستلزما لما لا يعبه ويشق عليه ولا ينتظر
ان يحصل له القطع بمراد المتكلم بل يعمل وان كان من المحتمل عنده ان يكون غرض المتكلم خلاف ما فهم وفي

في الاجتهاد والتقليد

في الاصل الصالح للتعليل في عدم ثم ابطل بعضها وبهم ما سوى الذي يدعى انه العلة كما في قياس الذرة على البر في الربوية ان الاوصاف الصالحة للعلية في البر ليس الا القوت والطعم والكيل لكن القوت والطعم لا يصلح للعلية فتعين الكيل ومنها تخريج المناط وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد المناسبة بينها وبين الحكم في الاصل لا بالنص ولا بالاجماع كالاسكار للتحريم فان النظر في المسكر وحكمه ووصفه يوجب العلم بكون الاسكار مناسبا لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر الى ذاته مناسب لشرع القصاص والمناسب اصطلاحا وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء

الامر عليه مثلا لو امرنا من يلزم علينا عقلا اطاعته كالسلطان والاب والمولى بالمسافرة الى بلد بعيد في زمان معين مع كل درهم ودينار لم عندنا او استصحاب عبد نشتريه من مالنا فهمنا حينئذ من الخطاب عموم الدينار والدرهم واطلاق العبد بحيث يشمل المؤمن والكافر وفهمنا ايضا ثبات ذلك الامر بعينه الى ... ووجوب المسافرة حين حضور الوقت ولا نقعد عنه بمجرد احتمال ان الامر لعله ندم عن امره ونسخه لكن لم يبلغنا الناسخ ولعله اخرج بعض الدراهم والدنانير او قيد العبد بالمؤمن ولم يصل الينا بل لا علينا بأس عند العقلاء ان لم نسأله عن هذه المذكورات مع امكان الوصول الى خدمته وكذا اذا لم نفحص عنها مع عدم الامكان وساوينا حال هذه ثم انكشف الناسخ او غيره فظهر عدم اشتراط القطع وهكذا الامر في كلام الله تعالى وخلفائه وقد تكلمنا سابقا على مسألة عدم جواز العمل بالعام الا بعد الفحص عن المخصص فارجع اليها ثم لو فرضنا ان تكليفنا منعنا عن العمل بما نفهمه من كلامه الا مع القطع او الفحص ثم اليأس لكنا ملومين بالاكتفاء بالظن ولا سيما الا في ظواهر الكتاب في طريق حصول القطع بالمراد منها ليس منحصرا عندي في ان يكون هناك اخبار شاهدة على ان ما نفهم منها ظاهرا هو المراد منها والتعامل لو تفحصنا ولم نجد خبرا مخالفا لها ولا قولا اجماعا على خلافها لكان عدم الوجدان قرينة مفيدة للقطع بها اذ من البعيد عادة ان لا يكون ظ من ظواهر الكتاب مرادا مع عدم نص بالمراد منها ولا قول كاف في هذا اجماع ورجعه الخبر لانا نقول لو فرضنا غفلتنا عن كونه اجماعا وعن ان الاجماع كاشف عن قول المعصوم لحصل لنا هذا القطع ايضا وليس غرضي ازيد من هذا ثم انه ليس ايضا من شرط لزوم على المكلف بما يعلمه او يظنه مراد المعصوم مثلا من قوله ان يكون له اقتدار على فهم اكثر الايات والاحاديث بل لو فرض اقتداره على فهم حديث او اية واحدة لجاز له العمل به في بعض الصور كما لو كان هناك امر او وجب عليه في البعض الاخر كما لو لم يكن بل اقول لو ان اجمعنا على جواز نقل الحديث بالمعنى فنعلم ان النقل المأمون

نعم حديثا

... حصول الحصول له او ... ونحو هذه الطريقة لا يحتاج الى السبر والتقسيم في القياس بعد الايرادات المذكورة في المطولات انه قد لا يكون علة الحكم فيخفى ... الاوصاف ذلك الشيء كما يدل عليه قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم الاية وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الاية فانه يدل على ان علة تحريم هذه الاشياء عصيانهم لا اوصاف تلك الاشياء فتأمل

نعم حديثا معلوم النسبة الى المعصوم ع فسمعه منه او رواه في كتاب متواتر عنه لجاز له العمل وان لم يكن له قدرة على فهم لو لم يترجم فمن هذا الذي قلته يعلم ان المتجزي القادر على استنباط بعض المسائل من الطريق الذي يسمونه اجتهادا وهو من العلماء العارفين عندي يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده الا ان يكون ما جعله دليلا على المسألة غير ما جعله الشارع دليلا عليه وهذا جار في المجتهد المطلق ايضا بل ربما كان هذا المتجزي محدثا ماهرا عالما بالمناطيق والمفاهيم المعتبرة اذ ليست ملكة الاجتهاد عندي بالمعنى الذي قالوه الا دنيئة للمحدث وربما احتيج اليها عند المناظرة مع اهل الاراء ولاجل هذا الف الشيخ والسيد ومن تبعهم منا كتابا في علم الاصول مع ان بين ما في كتابهم وما في كتب العامة بونا بعيدا وان كان فيه ما ليس بحق عند الشيعة فليس المعصوم الا من عصمه الله فان قلت اليس الواجب على من ليس ماهرا في علم الحديث بحيث يعلم عامه وخاصه مطلقه ومقيده وما له معارض وما ليس له وما صدر تقية وما هو مطابق للواقع ولا عارفا بوجوه التراجيح المنقولة ولا مقتدرا على الترجيح ان يرجع الى من هو كذلك ولا يعمل بما يفهمه من الحديث الذي بلغه وان كان صحيحا عنده معلوم الصدور من المعصوم حتى يفتيه هذا العالم البارع بقوله افعل او لا تفعل او الحكم كذا قلت لا شاهد على وجوب هذا الرجوع ولا على عدم جواز العمل الا لهذا العالم الماهر بل الاحاديث الدالة على وجوب العمل باحاديث النبي والائمة صلوات الله عليهم وكذا الاحاديث الدالة على الرجوع الى رواة الاحاديث شاهدة على خلاف ذلك روى الشيخ الحر العاملي في الوسائل في باب وجوب العمل باحاديث النبي صلعم واحاديث الائمة عليهم السلام عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء الى ان قال وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فقول هذا الآخذ لم ياخذ الحديث ليقرأه عقيب الصلوة ولا لان ينقله الى المحدث الماهر ثم ياخذ بقوله بل اخذه ليعمل به ولم يشترط ع ان يكون محدثا ماهرا ولا غيره من الشرائط وروى فيه ما يدل على الحث

على كتابة الحديث وعلى التحديث بما في الكتب فقل لي هل فائدة سماع ما في الكتب او ملاحظة ما فيها
من الاحاديث هي حمل كل احد بما يفهم منها ام غيره وهل كل كتاب منها اذا كانت احاديثها في الصلوة
مشتملا على كل ما ورد في الصلوة من الاحاديث عامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وغير ذلك وعلى
كل ما هو الحق وما صدر تقية وعلى جميع الاحاديث الواردة في التراجيح ام الامر على خلاف ذلك
وروي فيه انهم ما يدل على الحث على حفظ الاربعين حديثا مما ينتفع به الناس في امر دينهم فهل يجب
ان يكون الاربعون مشتملة على العام وخاصه وعلى الشيء ومعارضه ام يكون واحد منها في الطهارة
والآخر في الصلوة والآخر في الصوم وفيه انهم عن ابي عبد الله ع تزاوروا فان زيارتكم احياء لقلوبكم
وذكر لاحاديثنا واحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها
ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم اقول الذي يقتدر على فهم حديث واحدا ويروي حديثا
واحدا يفهمه هل يجوز روايته ام لا وغير ذلك مما يطول الكتاب بذكره والمنصف يكفيه وجوه عشر وعلية
فروي في باب وجوب الرجوع الى رواة الحديث عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل راوية
لحديثكم الى ان قال الرواية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وعن علي بن حنظلة قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول اعرفوا منازل الرجال على قدر روايتهم عنا وظاهر ان من يشتد قلبه قد لا يقدر
على فهم اكثر من حديث مثلا وان المراد بكثرة الرواية ليس مجرد النقل من غير فهم اصلا وان من لم يرو رواية
واحدة لم يقدر انه وبالجملة ليس في هذا الباب الا الرجوع الى الرواة لسماع الرواية والعمل بمقتضاه
وليس فيه لزوم الرجوع الى فتاويهم المجردة ولا الى لزوم كون العامل بها كالمملكة المذكورة ولا الادون منها
فضلا عن المملكة وليس في باب وجوب الجمع بين الاحاديث الا انه ان اتفق له العلم بحديث ومعارضه
لزمه الترجيح ومع العجز عنه التخيير وليس فيه ما يدل على لزوم الفحص عن المعارض ولا على ان من كان عاجزا

بالفعل يلزمه الترجيح

وعندي الاولى في تعريفه انه صرف العالم بالمدارك واحكامها نظره في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية فدخل القطعيات
النظرية وخرج الشرعية الاصلية ولم يستعمل فيه الفقه مع خفاء معناه هنا والمدارك قد علم كيفيتها وحقيقتها سابقا
والمراد باحكامها احوال التعادل والترجيح وسيجيء ان شاء الله تحقيق ما يحصل بسببه العلم بالمدارك

بالفعل يلزمه الترتيب وتحصيل بعض العلوم الذي يتوقف عليه الترجيح فان رجح فذاك والا فله التخيير
بل امعان النظر في تلك الاحاديث واختلافها يوجب ان العاجز عن الترجيح حين سماع المتعارضين
حكمه التخيير ابتداء هذا كله مع التمكن عن الرجوع الى الامام فما حال اهل زمان ليس فيهم احد يعمل على
على طريقة اهل الاصول والمحدث منهم ليس الا من يتبع ظواهر بعض الاحاديث ومع ذلك الطريق الاحتياط
غير خفي فالزمه مهما امكنك والله الهادي وبعد ما تكلم ان شاء الله تعالى فيما يتوقف عليه الاجتهاد من
العلوم يعلم ما يتوقف عليه فهم الاحاديث كلا او بعضا وسيذكر المصنف في تضاعيف كلامه التصريح
ببعض ما قلناه فانتظر قوله صرف العالم الخ المدارك معروفة بحسب الاصطلاح مشهورة بين المحصلين
واما الاحكام بالمعنى المقصود منها فكانت اصطلاح منه فتفسيرها في التعريف هو الصواب حتى لا يكون
متضمنا للمجهول وليس قول المصنف والمراد باحكامها الى آخره ما قال جزءا للتعريف كما هو الظاهر ولكن الامر هين
وفي قوله المدارك واحكامها وكذا قوله الاحكام الشرعية الاستغراق فيخرج المتجزي مع قوله بجواز
الاجتهاد لما ثم ان العالم قد ينظر الى نفس الحكم الشرعي للشيء والى عدمه كوجوب الحمد وعدمه مثلا
لا الى ثبوت احد الحكمين الشرعيين اللذين وقع الخلاف فيهما اذ لا يجب ان تكون المسئلة خلافية
بل يكفيها ان تكون نظرية كما صرح به وقد ينظر الى ثبوت احد الحكمين بعد القطع باحدهما على طريق منع
الخلو كالعلم كوجوب صلوة الجمعة عينا وتخييرا وحرمتها فينظر في انها هل هي واجبة في الجملة او حرام وكان
المصنف اراد من قوله في ترجيح الاحكام الشرعية ما يشمل القسمين لان الاول ايضا ترجيح للثبوت على النفي
او بالعكس ولكن ينبغي ان يكون هذا المعنى مشهودا متعارفا بين القوم ليسلم التعريف عن الخلل قوله
البحث الثاني في ان الاجتهاد هل يقبل التجزية اولا الخ واعلم ان هذا مبني على ان الاولى انه هل يمكن ان يحصل
لبعض الناس جملة مما يتوقف عليه بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بمعنى ان جميع ما يستنبط

الجزء الثاني في الاجتهاد

المقام الاول

الكلام حصول الظن بعدم المعارض مكابرة بل قد يحصل العلم من العادة بالعدم فان المسائل التي وقع الخلاف فيها واوردها جمع كثير
من الفقهاء في كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا واثباتا مما يحكم العادة بان ليس لها مدرك غير ما ذكروه ولا اقل من حصول
ظن قوي متاخم من العلم

نقل كلام الفاضل التوني

المطلق ببعض المسائل لا شبهة يمكن ان يحصل له العلم بحيث لا يعزب عنه شيء منه وبعبارة اخرى هل يمكن تجزي
القوة والملكة بمعنى حصولها بالنسبة الى بعض الاحكام دون بعض ام لا قال بعض الفضلاء في رسالته
الموسومة بالعشرة الكاملة والحق ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه
يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع والمنازع فيها يكاد يلحق نزاعه بالمباهتة والمكابرة
فان الاقتدار ربما كان على نوع خاص من الاحكام بل صنف من نوع للانس بمداركه والاطلاع على اخذ
واستعداد النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم من دليله وليس هذا بمنكر وكيف ينكره
من سلم تجزي الاقتدار والاستعداد في العلوم الالهية والطبيعية والعربية والشعر والانشاء
والتوسل وغيرها من الصناعات فان الفرق بينها وبين الاستعداد القريب لاستنباط الاحكام الشرعية
الفرعية تحكم بارد واقتراح مردود لا يرتكبه المنصف المحقق وبهذا ظهر فساد ما قيل لا كلام في تجزي العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة التفصيلية فعلا فان الاحاطة بجميع الاحكام الفرعية بالفعل
غير معقود ولا احد غير المعصوم ع ولو فرض معقوديته فهو ليس بشرط اجماعا وانما الكلام في تجزي نفس
القوة والملكة التي تسمى اجتهادا والظاهر انه غير معقول وانما المتجزي الاجتهاد الفعلي لا نفس القوة ولعل
من جوزه انما لاحظ ذلك فيرجع النزاع لفظيا وان اشتهر عبارات اكثرهم انتهى وسقوطه يعلم بما حررناه انتهى
كلامه لا يقال ان من يستنبط حكما من دليله كما انه لا بد له من النظر في الدليل كذلك لا بد له من النظر في وجود
المخصص او المقيد او المعارض وغيرها وفي عدمها وقد يكون معارضا في كتاب الصلوة من الاحاديث المتعلقة
بمسئلة وغيره كالمخصص مثلا موجودا في الديات مثلا كما فصله المعاصر في مسئلة جواز العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص فح لا بد للمتجزي ان ينظر الى جميع ما في كتب الاحاديث حتى يعلم انه لا معارض لدليله
فيكون محيطا بمدارك كل الاحكام لانا نقول يكفينا عدم احاطته بجميع الايات المتعلقة بالاحكام لان ما في

لا يجري في الكتاب

فان قلت لا يمكن العلم بعدم المعارض والمخصص بدون الاحاطة بجميع مدارك الاحكام فيبطل التساوي قلت انكار حصول الظن
بعدم المعارض مكابرة بل قد يحصل العلم من العادة بالعدم فان المسائل التي وقع الخلاف فيها واوردها جمع كثير من الفقهاء في كتبهم الاستدلالية
واستدلوا عليها نفيا واثباتا مما يحكم العادة بان ليس لها مدرك غير ما ذكروه ولا اقل من ظن قوي متاخم للعلم

لا يجري في الكتاب اذ لا تعلق للايات المتعلقة بالفرائض بالمسئلة الصلوتية وقد فرضنا المتجزي انه
لا يقدر على استنباط مسئلة توضيحه من دليلها ومع قطع النظر عن ذلك نقول ربما اطلع المتجزي
بجميع الاحاديث المتعلقة بكل ابواب الفقه من حيث انها غير معارض او مخصص لدليله مع عدم قدرته
على استنباط ما يتعلق بها من المسائل منها اما تجد من نفسك انك تقدر على ان تقول ان ادلة الصلوة
بالنجاسات ليس معارضا للقول بالصلوة الا بطهور مع عدم قدرتك على استنباط ما يمكن ان يستنبط

المقام الثاني

منه والمقام الثاني هو انه على تقدير ان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط
فهل يجوز ان يجتهد فيه ام لا قال في المعالم وقد اختلف الناس في قبوله التجزية بمعنى جريانه في بعض
دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد
فيها اولا ذهب العلامة ره في التهذيب والشهيد في الدروس والذكرى ووالدي في جملة من كتبه
وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني انتهى بما اردنا منه اقول وانت اذا تاملت في قوله
وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض وقد اختلف فيه فالاكثر
على انه يقبل التجزية وقيل بعدمه ره دايته كالصريح في ان هذا الخلاف في المقام الاول لا غير
بيان الخلاف في المقام الثاني وانما وقع فيما وقع لتغيير عبارة المعالم وهي العبارة الوافية الكاملة
قوله ره فان قلت لا يمكن اه توضيحه ان المجتهد مطلقا لا بد ان يحصل له العلم او الظن بعدم المخصص
وغيره ولا يحصل واحد منهما للمتجزي من احاطته بما في الكتب الاستدلالية من ادلة مسئلة واحدة
اذ من الجائز عنده ان يكون مخصص او معارض لم يطلع عليه ولم يكن مذكورا في تلك الكتب والجواب ان
العلم العادي يحصل بعدمهما بمعنى عدم امكان الاطلاع عليهما بعد الاحاطة بما ذكره المجتهدون
المطلقون في كتبهم الاستدلالية لا سيما في مثل هذا الزمان الذي الف فيه الوافي ووسائل الشيعة

ومن قلنا التمسك في جواز اعتماد المتجزي

على استنباطه عملا واتباع المجتهد المطلق قياس غير معلوم العلة فيكون باطلا مع انه يمكن ان يكون العلة في المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسائل كلها فان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطأ من الناقصة

والبحار من كتب الحديث والمدارك وشرح الدروس والذخيرة والمختلف والمسالك من كتب الاستدلال ثم ان هؤلاء العلماء هم المجتهدون على الاطلاق ونحن ما اشترطنا في المتجزي الا ان يساوي المطلق ومن البعيد ان يطلعوا على معارض ولم يذكروه في كتبهم حين الاستدلال ان لم يكن محالا وبالجملة حصول الظن المتاخم للعلم بعدمها مما لا ريب فيه وطريق القطع ان كان منسدا فهو منسد عليهما لا اختصاص له بالمتجزي قوله فان قلت التمسك في جواز اعتماد المتجزي الخ غرضه ان العلم بالعلة انما يحصل لنا من جهة النص ولا نص هنا يدل عليها واما ما جعلوه علة من الاطلاع على ادلة مسئلة بالاستقصاء فلعله ليس علة في المطلق بل العلة في اعتماده في ظنه هي قدرته على استنباط المسائل كلها فان القوة الكاملة ابعد من الخطأ من الناقصة فتكون اشد مناسبة بالاعتماد المذكور من الناقصة اما كونها ابعد فلانا نرى ذا الملكة في فنون العلوم الدقيقة العارف بمواقع الخطأ والصواب المميز بين القشر واللباب اذا حصل له الملكة الفقهية يطلع على مواقع الخطأ والصواب في الفقه بما لا يطلع من له الملكة الناشية لا غير فاذا كان للملكة غير الفقهية مدخل في معرفة خطائه وصوابه فما ظنك بالملكة الفقهية الكاملة بالنسبة الى الناقصة هذا حاصل ما افاده في المعالم بعبارة واضحة مع توضيح مني والمص ره غير عبارته وهي هذه قال ره والتحقيق في هذا المقام فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به ثم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب في الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما

هو كمال القوة

قلت البديهة تحكم بالمساواة ح بمعنى ان كل ما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في المتجزي ايضا كما سيجي في اخر هذا البحث

هو كمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطأ من الناقصة فكيف يستويان قوله ره البديهة تحكم الخ جواب متين ولكن لا ادري كيف صار قوله ان ما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه الى اخر الكلام معنى لقوله البديهة تحكم بالمساواة ح وبالجملة هو ره كثير المسامحة في العبارة وليس غرضي استناد الغلط اليه كيف وعبادتي اتم بما لا يفهم من اكثرها المراد الا بعد التامل ولكني معترف بالعجز عن العبارة الحسنة التي تبلغ معناها الى الذهن قبل بلوغها الى الاذن كما صاحب المدارك والعالم النحرير استاد الكل وابنه علامة زمانه ره قوله ره وسيجي في اخر هذا البحث اقول يدل على انه سيذكر ادلة جواز اعتماد المتجزي على ظنه بدليلان في المطلق انه كما صرح به في الاول منهما وهما متحدا بالماخذ كما صرح به بل احدهما عبارة اخرى للاخر وانا اذكر الادلة التي اقيمت على جواز اعتماد المطلق على ظنه ولما لم يكن عندي في هذا الشان اتم من الوسالة المذكورة اذكر جميع ما فيها اجمالا غير مخل ولا مغير للمقصود اعلم انه ره عرف الاجتهاد بتعاريف وذكر ما يرد عليها ثم عرفه بتعريف شيخنا البهائي ره وهو انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة قال وقد يتقض طرده باستنباط الاحكام القطعية عن اصولها ويمكن اندفاعه بعدم صدق الاستنباط عرفا عليه وقيل قيد من الاصل مخرج وفيه تامل ثم نقل الوفاق من المحصلين على وجوب التقليد والاجتهاد سواء قيل بجواز تقليد الميت او بعدمه للادلة السمعية وهي كثيرة قال ولقولهم عليهم السلام انما علينا الكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وغيرها اقول هذا الحديث الشريف لا يدل على لزوم تحصيل الملكة لا الكاملة ولا المتجزية وانما يدل على ان امثل قولهم كلما طاهر حتى تعلم انه قذر والتفريع اللازم علينا ليس الا ضم الصغريات وهذا القدر لا يحتاج الى الملكة ولا الى دون منها نعم قليل من العوام يعجز عن مثل هذه الحركة الفكرية والظاهر من كلامه ان مثل هذا التفريع من

فيلزم استنباط الحكم الفرعي القطعي عن اصله وقد حكم بعجزه وجبره عن الاجتهاد الان يريد القطعي ما يكون
اصله اعني الكبرى ضروريا في الدين او المذهب ثم نقول انهم عليهم السلام وعدوا بالالقاء فلنتفحص كتب الاخبار
حتى نرى فيها الاصول الملقاة الينا فناخذها ثم نفرع عليها واصطلح ان الموفق اما انا فبقدر تتبعي
المقام ما رايت ان احدا منهم عليهم السلام القى الى واحد من اصحابه ان مقدمة الواجب المطلق واجبة وان الامر
والنهي لا يجتمعان في الشيء الواحد وان العام المخصوص حجة وان العمل بالعام قبل الفحص لا يجوز وان بعض
المفهومات حجة وبعضها ليس كذلك الى غير ذلك فان ادعيت ان اصحاب الائمة عليهم السلام يعلمون الحق
من هذه المسائل بسليقتهم والائمة عليهم السلام يعرفون حالهم وحال هؤلاء وانهم عليهم السلام ولم يستفتكم
فاقول العزل بالحق احق وانصفا ان علم الاصول قد ظهر في اواخر زمان الباقر عليه السلام ثم حال الشافعي
في تلك المسائل بين الفضلاء ذلك العلم الى زماننا هذا وهو قريب من الف سنة فالذي غير سليقة
غير اصحابنا وبقي سليقتهم حتى لا يحتاجوا الى المسئلة الى اخر زمان الغيبة الكبرى بحسب انهم كلهم
فلم لم يلق الائمة عليهم السلام علينا بافادة ما هو الحق من تلك المسائل مع علمهم بتشيعهم في بعد ذلك
الواقعة العظيمة وانه الحكم فان قلت ان فروع تلك المسائل كصحة الصلاة في الدار المغصوبة
وكالمغصوب طعاما من الحنطة وخلط بالحنطة حيث لا يحكم بالانتقال الى المثل الى غير ذلك ليست
بديهية ولا مما لا يحتاج اليه الناس وليس لها دليل من الكتاب والسنة فلا بد للناس العمل بتلك
الاصول والاستنباط منها والا لتعطلت الاحكام وبقي الناس متحيرين قلت نقول الصلوة باطلة
لعدم جواز اجتماع الامر والنهي وانه يلزمه تسليم الصاعين الى المغصوب منه لو طلبه لان مقدمة
الواجب واجب ومع الصبر شريكا قلت ثم تقولها حيث نراها صحيحة حيث قرر لنا اصولا وقواعد علمنا
منها احكاما كثيرة ولولاها لكان ما اتى به خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله مع بيانات من عترته وخلفائه

ناقصنا ثم ان ههنا

الدليل على وجوب الاجتهاد

ناقصنا ثم ان ههنا قوما لا يعملون بهذه الاصول بل يطرحونها خلف قاف وليسوا من المتحيرين في تلك المسائل
ان هذا العجيب ثم نقل الخلاف في وجوب الاجتهاد عينا وكفاية واختار الكفائي فقال المناد وجوه منها قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة الاية حملا للتفقه على معناه العرفي وانذار القوم على الفتوى ثم قال قيل ان التفقه بمعنى
العرفي اصطلاح طار بعد الشارع فلا يحمل عليه اطلاق الشارع واجاب عنه بان اطلاق الفقه والتفقه
على معرفة الاحكام الشرعية غير عزيز في الاخبار انتهى ورد في الصدد السابق ثم استدل عليه بقول الصادق عليه السلام
تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وغير ذلك من الاحاديث واطال واطنب اطنابا يوجب الايجاب
اقول انكار ان معرفة الاحكام الفرعية داخلة في التفقه مكابرة انما الكلام في معرفة الاحكام عن
ادلتها التفصيلية كما هو طريقة المجتهدين وشيء مما ذكره لا يدل على ان المراد بالفقه او التفقه وما ذكره
قولهم عليهم السلام الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث وقولهم عليهم السلام للمراة المحرمة التي ابت الوطي فلما
غلبت قرضت بعض شعرها باسنانها انما افقه منك وقولهم عليهم السلام لا باس بان يؤم الاعمى اذا رضوا به وكان
اكثرهم قراءة وافقههم وقولهم عليهم السلام حين سئل عن الصلوة خلف العبد لا باس اذا كان فقيها ولم يكن
هناك افقه منه ~~وقولهم عليهم السلام حين سئل عن الصلوة خلف العبد لا باس به اذا كان فقيها ولم يكن~~
المراة تحج عن الرجل نعم اذا كانت فقيهة مسلمة اذ الظاهر ان المراد بهم من يحصل له معرفة بعض
الاحكام ويفهم مدلول ثلثة احاديث مثلا او ازيد بل ولو كانت تلك المعرفة بعنوان التقليد فكيف
يستدل بامثال هذه على وجوب التفقه بالمعنى المراد ههنا ثم الظاهر من الاية الكريمة ان الطائفة
المتفقهة انما ينذرون القوم بالمعارف التي حصلت لهم بعد النفر والتفقه ومن الظاهر ان الخوف
والحذر انما يترتبان على معرفة علم الاخرة ومعرفة افات النفوس وخفايا لطائف الاخلاص

ودقائق مفسدات الاعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع على نعيم الآخرة وعذابها واستيلاء
الخوف على القلب فهذه هي الفقاهة التي امر النفر بتحصيلها واطلاق الفقاهة على هذا المعنى كان مشهورا
في الصدر الاول لا على مسائل الطلاق والسلم والاجارة وكان هذا مراد من قال ان الله جعل الانذار
والتخويف علة غائية للتفقه في الدين ولا ريب انه انما يترتب على تلك المسائل التي قلناها لا على
فروع الفقه انتهى محصلها قال عليه ان هذا وهم فاحش لان الانذار معطوف على التفقه وليس علة
غائية له بل هما علتان غائيتان للنفر ووجه السقوط ظاهر ثم سامح في العبارة لظهور المراد ثم قال ومنها
بعض ادلة وجوب الاجتهاد كفائيا قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد
بهم العلماء واستدل عليه بما لا يحتاج الى ذكره فنقول اولا ان قصور ما استدل به عن افادة مرامه
غير خفي فلا بد من عناية هي ان الاية تدل على وجوب السؤال ولما كان ايجاب السؤال على الجاهل
لا يتم الا بعد ايجاب الجواب على المسؤول العالم ولا يمكن الجواب الا بعد معرفة المسؤول عنه لزم وجوب
تحصيل ملكة الاجتهاد التي يتم بها الجواب وثانيا انا لا نسلم ان معرفة المسؤول لا يتم الا بتحصيل
الملكة كاملة كانت او متجزية بل من علم اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة فهو عالم
كما نص عليه النبي صلعم ولا يخفى ان هذا غير متوقف على الملكة مطلقا فيكون الواجب على الجاهل بها
سؤال هذا العالم ويكون من فوقه اعلم منه وهكذا فان كان المراد بالاجتهاد مثل هذه المعرفة
وبالمجتهد ما يشمل فنعم الوفاق والا فنحن نطالب المدعي بدليل اخر حتى ننظر فيه قال ومنها الايات
الدالة على اليسر ونفي الحرج على وجه العموم وذكر قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج قال
ومنها الاخبار الدالة على ذلك على وجه العموم ثم ذكر بعض الاخبار اقول وهذان الدليلان انما
يتمان لو ثبت ان معرفة الاحكام على طريق الاستنباط الذي يسلكه المجتهدون لو لم تكن واجبة

دليل وجوب الاجتهاد

ومن ادلة وجوب الاجتهاد

لزوم الحرج

لزم الحرج في الدين والمحدثون ينكرون ذلك بل يقولون لو كانت واجبة لزم الحرج في الدين ولقد رايت انا
بعض الناس يعظم امر الاجتهاد بحيث يبعد حصوله لاحد عرفا للعادة وشاهدت من احوال بعض الفضلاء
المحققين ما يدل على هذا التعظيم قال ومنها الاخبار الدالة على ذلك بالخصوص وهي كثيرة وقد افردنا لها
رسالة فلنذكر منها المعتبر مقتصرا منها قول الباقر عم لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت فاني احب
ان ارى من شيعتي مثلك ثم ذكر احاديث بعضها يدل على جواز نقل قولهم عليهم السلام الى من يريد العمل بقولهم
من شيعتهم كما روي عن معاذ قال قلت لابي عبد الله عم الى من يريد العمل بقولهم من شيعتهم كما روي عن
معاذ قال قلت لابي عبد الله عم اني اجلس في المسجد فياتيني الرجل فاذا عرفت انه يخالفكم اخبرته بقول
غيركم واذا كان ممن يقول بقولكم اخبرته بقولكم فقال رحمك الله هكذا فاصنع وبعضها يدل على الرجوع الى
المحدثين من الشيعة واعترض على نفسه بان ذلك مما لا كلام في جوازه لانه في الحقيقة رجوع اليهم عليهم السلام
وانما الكلام في جواز الرجوع الى اجتهاد المجتهد وما يستنبط من القواعد الاصولية قلت الغرض هنا كون
التفقه واجبا على الكفاية ورجوع العوام الى العلماء من غير تكليفهم بطلب الدليل والبحث عن وجه الدلالة وخلوه
عن المعارض وكونه ضعيفا عن المقاومة باعتبار السند والدلالة ونحو ذلك وقد قررنا فيما سبق الحل
تفصيل هذه الشبهة وقلنا ان المجتهدين لا يعملون بالراي والقياس والاستحسان العقلي بل لا بد من
استنادهم في ذلك الى الكتاب والسنة النبوية او اثر صحيح ثابت الورود عنهم عليهم السلام علما او ظنا لكن
من المعلوم الذي لا يستتر على ذي مسكة ان فهم المراد من اخبار اهل العصمة سلام الله عليهم لا يتيسر لكل
احد حتى يكون الناس سواء فيه ويكون فرضهم كلهم الرجوع الى كتب الاخبار فان هذا مما لا يلتزمه محصل
ولا ذو مسكة كيف والاخبار متدافعة والتاويلات من الجانبين متعارضة واقوال الطائفة مختلفة
ووجوه الدلالات متفاوتة قوة وضعفا كافهام الناظرين بل لا بد من قوة ذوقية وطبع مستقيم وفهم

من ادلة وجوب الاجتهاد

سليم وتتبع شديد وفحص كثير وتوفيق وتأنى(?) كيف يجمع بين اخبارهم المختلفة وآثارهم المتدافعة ويحوج
الى معرفة الكتاب والسنة والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمطلق والمقيد وغيره كما دلت
عليه اخبارهم عليهم السلام ثم ذكر كلاما طويلا الذى حاصل مجموعه ان كل مكلف يجب عليه معرفة ما كلف به
ولا طريق اليها الا بفهم مراد المعصوم ولا طريق اليه الا للمجتهد فيجب على غيره الرجوع اليه فنتج قولنا ان الرعية
صنفان مجتهد ومقلد والواجب على الثانى الرجوع الى الاول والفرق بين المجتهد منا والمجتهد من العامة ان
المجتهد منا يفتى بما يفهمه من قول المعصوم وان احتاج فهمه الى فكر ونظر والمجتهد منهم يفتى بما يستنبطه من اصل
قرره هو بنفسه فالمقلد منا قلد المعصوم فى الحقيقة والمقلد منهم تبع هذا التابع وانه ليست قاعدة
اصولية عند الشيعة الا وهى اصل القاه اليهم الائمة عليهم السلام وليس شان المجتهدين الا التفريع وقد
رخصهم المعصوم حيث قال لهم انما علينا ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وان الجمع بين الاخبار المتعارضة
تحتاج الى قوة قدسية وطبع سليم وفهم مستقيم اقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان اراد بالمجتهد
من له معرفة باللغة العربية وبالاصطلاح الشرعى ويفهم مناطيق اقوال المعصوم ومفاهيمها اعنى بها المعانى
الالتزامية التى تسبق الى الذهن بعد سبق المعنى المطابقى والمعانى المجازية التى نصبت
لها قرينة واضحة فما ادعاه مسلم وان اراد به من احاط علمه بكل ما روى عنهم عليهم السلام او جلها فاطلع
على كل حديث ومعارضه وعلى كل عام ومخصصه وعلى كل مطلق ومقيده ثم رجح احد المتعارضين على
الآخر بواحد من طرق الترجيح ثم بعد ذلك كان له قوة قوية يقتدر بها على ان يحكم فى اللازم والفرد
الذى طال التشاجر فى لزومه وفرديته وعدمهما مدة الف سنة بانه لازم او فرد بمقدمات ظنية لا تسمن
ولا تغنى كما هو واضح لمن نظر فى علم الاصول فما ذكره ممنوع وادلته قاصرة قوله فيجب على غيره الرجوع
اليه فنقول نعم يجب على من لا يعلم مراد المعصوم عم الرجوع الى من يعلم فيتعلم منه ولو بترجمة قوله عم

بالفارسية

بالفارسية بالشرط المعتبر فى نقل الحديث بالمعنى قوله ان الرعية صنفان نقول صنف واحد قلدنا المعصومين عن
ايضا(?) والجاهل منا بمراده يرجع الى العالم به قوله والمجتهد منا الى قوله الا التفريع هاتان دعويان لا وضوح
لهما الا لمن لاحظ كتب الاصول والفروع فانظر اليهما وتتبع من الاول التهذيب والقواعد ومن الثانى
الارشاد وشرح اللمعة ثم اذا تتبعت علمت بشاهد وكفيل قوله وقد رخصهم اقول هل القى المعصوم عم اصلا الا قول
كبرى حتى يقول اصطلاح حادث بل اول مسئلة يبتنى عليها مسائل وفروع لا يعلمان بتاملوا فى مجتهدها ثم
لا ينتقلوا فيها ابدا ام القى اليهم ما يعلم منه الفرع من غير احتياج الى نظر دقيق فان قلت بالاول
فعليك باظهار مثال واحد وان قلت بالثانى فنعم الوفاق ولا ينفعك واما الاحتياج فى الجمع الى القوة
القوية فلا ننكره ان كان مراده الجمع بما ذكره الاصوليون وان كان مراده الجمع بما ذكر فى الاخبار فلا احتياج
الى كثير قوة بل التصفية تجلية لانه تكليفنا الكل بالجمع بل من بلغه المتعارضان وهو واضح يحتاج الى القوة فما
ان كان التخيير الذى هو احد وجوه الجمع متعينا بعد العجز عن غيره والا فلا والتحقيق هو ان النبى صلعم
كان يحدث اصحابه فيفهمون حكم الله تعالى من قوله وان احتاجوا الى السؤال سالوه فيعلمهم ما لم يكونوا يعلمون
ثم ان حامل الحديث يحمل الحديث الى البلاد والبرارى والمفاوز فينقله الى اهلها والكل يعمل بما يفهمه فيعمل
بالعام الى مجيء المخصص وبالمطلق الى مجيء المقيد وبالذى سينسخ الى ورود الناسخ وهكذا كان
الامر الى اوائل زمان الصادق عم فجمع بعض اصحابه بعض الاحاديث المتعلقة ببعض ابواب الفقه وكان من
هو ومن عنده ذلك الاصل يعملون به مع انه لم يستقص لكل عام فيه مخصصه ولا لكل مطلق فيه
مقيده ولا لكل ما فيه معارضه هو لا يتوقفون عن العمل به حتى ينظروا فى اصل آخر هل فيه مخصص
ام لا ولو نظروا اليه بل الى جميع الاصول الاربعمائة لامكن ان لا يظفروا وانتهى كيف وقد يكون العام فى
كلامه عم والخاص فى كلام الخلف عم ثم الحجة فما كتب الاصول من الاحاديث الدالة على وجوه التراجيح

عين ولا اثر والائمة عليهم السلام كانوا عالمين بان شيعتهم هكذا يفعلون ولم ينقل عن واحد منهم عليهم السلام منعهم عنه وهكذا
كان الامر الى زمان تاليف المنيف الجامع الكافي فكان من عنده يكتفي به الى زمان تاليف التهذيب فاجتمع فيه
اكثر احاديثنا فظهر التعارض اكثر مما كان فيا ليت الشيخ يختار من وجوه التراجيح التخيير ليسهل الامر ولكنه
شكر الله سعيه جمع بين المتعارضين بما يمكن لمصلحة هو اعلم بها منا فنحن ندعي ان التكليف المستمر تخيير
لمن كان عنده الكافي مثلا يجوز له الاكتفاء بما يفهم من احاديثه من المناطيق والمفاهيم على النحو الذي ارشدنا
اليه مرارا فان ظهر له مخصص او مقيد يعمل بمقتضاهما وان عن له معارض فان بلغه وجه واحد من وجوه الترجيح
يجري فيها حتى لم يجز به فيه وان بلغه اكثر من واحد يعمل بمقتضاه ولا بد له مع تعارض وجوه التراجيح عنده من
ترجيح لواحد او التخيير وان لم يبلغه شيء فليسال من الاعلم حتى يظفر به وهكذا حال من اجتمع عنده الكتب
الاربعة او ازيد ولا يجوز له منع من اجتمع عنده عن العمل بما عنده ولا ايجاب الاحاطة بما لديه او قبول
ما فهمه وان جاز له تكليفه بواحد منها وجاز له ايضا قبول قول الاعلم من حيث انه مراد المعصوم عليه السلام بعد
ان لا يتعدى الاعلم المناطيق والمفاهيم البينة فقد ظهر مما تلونا عليك انه يجب على العامي
الاعجمي الذي لا يعلم شيئا وما على العامي العجمي والظاهر ان الاولى له الرجوع الى المحدث الماهر ان اجتمع
مع غيره بل الاولى لغيره الرجوع اليه اللهم الا ان يحكم ذهنه بان الماهر قد غلب الاعوجاج في سليقته
او شبهة رسخت في ذهنه بعد التخلية وترك الهوى وانما اطنبنا الكلام لان المقام حقيق به ونحن نختم
هذا الكلام بذكر بعض ما ذكره الشيخ البارع ره في الرسالة المذكورة والمحدث الماهر في هداية الامة من الاحاديث
المتعلقة بالمبحث والمنقول منه الكتاب الاخير قال قال الصادق عليه السلام اياك ان تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه
في كل ما قال وسئل عليه السلام عن قوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله فقال اما والله ما دعوهم
الى عبادة انفسهم ولو دعوهم ما اجابوهم ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث

لا يشعرون

[illegible]

وقوله بان قوة الاول كاملة دون الثاني ان اراد بالكمال الشمول والعموم فالعقل يحكم بانه لا يصلح للعلية اذ العلة يجب
ان تكون مناسبة وظن ان الظن بان المنعم مثلا ترث او لا ترث والرضاع الناشر للحرمة خمسة عشر او عشرة لا دخل له في
جواز الاعتماد على الظن بوجوب السورة مثلا في الصلوة والمنكر مقابل مقتضى عقله وان اراد ظن العالم بالكل بوجوب

[illegible]

لا يشعرون وسئل عليه السلام فقيل له كل من نصب ونكم شيئا فهو ممن يعبد الله على حرف قال نعم وقال عليه السلام من اصغى الى
ناطق فقد عبده فان كان الناطق عن الله فقد عبد الله وان كان الناطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان
وقال عليه السلام ما جعل الله لاحد خيرا في خلاف امرنا وقال عليه السلام من سره ان لا يغير سماع عن صادق الزمه الله التيه
الى الفناء ومن ادعى سماعا من غير الباب الذي فتحه الله لخلقه فهو مشرك والباب المأمون على وحي الله محمد صلى الله عليه وآله
وقال عليه السلام كذب من زعم انه يعرفنا وهو مستمسك بعروة غيرنا وقال عليه السلام اعرفوا منازل الرجال منا على قدر روايتهم
عنا وكتب اسحق بن يعقوب الى المهدي عليه السلام يسئله عن الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا
فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله وسئل العسكري عليه السلام عن كتب ابن فضال فقال خذوا بما رووا وذروا
ما راوا وكتب ابو الحسن عليه السلام الى رجل لا تاخذن دينك عن غير شيعتنا وروي عنهم عليهم السلام انه لا عذر لاحد من
موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وكتب ابو الحسن الثالث عليه السلام الى رجلين سالاه عمن ياخذان معالم
دينهما اصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فاتضح ما قلناه ان الادلة التي اقاموها
على جواز تعويل المجتهد المطلق على ظنه لو دلت على مرامهم لدلت على جواز تعويل المتجزي ايضا وهي عندنا
دالة على جواز تعويل من هو دونه مرتبة من المتجزي على ما فهم من قول المعصوم ولكنه لا بد عنه ان يفهم
الظني من قطعي دال على جواز التعويل عليه قوله ره ان اراد بالكمال الشمول قلنا هذا هو الظاهر من كلام
المحقق كما سلف قوله اذ العلة يجب ان تكون مناسبة اولا قد بينا مناسبة الملكة الكاملة للبعد
عن الخطأ ولا شك ان الابعد عن الخطأ اشد مناسبة لجواز الاعتماد على الظن الحاصل بتوسط من
البعيد ونحن لم ندع سوى ذلك قوله ره وظن ان الظن اه لم ندع مدخلية الظن بل ادعينا مدخلية ما يحصل به
وهو القوة قوله ره الثاني ان التقليد مذموم اه ان كان مراده بالتقليد قبول قول غير المعصوم فلا ريب في مذمته
نقلا وعقلا اذ كل عاقل يعلم ان اتعاب النفس والتزام ما لا يعلم وجهه وجه حسنه من العقل او الشرع

[illegible]

فان قلت نحن ننقلب هذا الدليل في المتجزي فنقول اتباع الظن مذموم بل وخلاف الاصل ايضا اذ الاصل عدم وجوب
اتباع غير القطع خرج عنه المجتهد المطلق بدليل اخرجه [struck through: التقليد] فبقي المتجزي تحت الحكم فيه قلت المخرج فيه متحقق
فانه لابد له من اتباع الظن اما الظن الحاصل من التقليد او الظن الحاصل من الاجتهاد فكيف يكون منهيا عن اتباع الظن

يجوز ان ابا فلان قال مع انه كاحاد الناس لا يثاب بطاعته ولا يعاقب بعصيانه لا يو تكبر الا من خرج عن ربقة
الاناسية فلا يقيم على ضيم يراد به الا الا ذلان عن الحق والوتد بل التامل يحكم بان اهل الراي والاستحسان
لبسوا على العوام امر دينهم حتى ظنوا ان قولهم قول الله ورسوله صلعم والا لو ان الله ورسوله صلعم اوجبا
عليهم قبول قول هؤلاء فاطاعوهم في كل ما قالوه ولو علموا حقيقة الامر لما اطاعوهم وان اريد به ما يشمل قبول
احد ناس الثقة الامين قوله من حيث انه قول المعصوم ومراده فليس بمذموم وبالجملة التقليد المذموم
لم يخرج عنه العامي الصرف والذي ليس بمذموم لم يخرج عنه احد نعم الفرق هو ان بعض الناس يطلع
على ما قاله المعصوم عليه السلام ويفهم منه مراده وبعضهم لم يطلع عليه ولو اطلع لا يفهم
المراد فالعالم يفهمه مراده قوله ره فنقول اتباع الظن مذموم اقول اتباع المعصوم
ظنا ليس بمذموم اذ دل القاطع على جوازه ويستوي فيه العامي وغيره من المطلق والمتجزي
واتباع غيره او اتباعه اذا لم يدل القاطع على الجواز مذموم ويستوي فيه ايضا العامي
وغيره قوله ره واذا كان هناك امران الخ النظر في التقريب لا الاول وهذا التقرير يقتضي ان يكون
مراده من احد الامرين التقليد وهو المرجوع ومن الامر الاخر العمل بالاجتهاد ولا يعدل
عنه الى التقليد الا مع القطع بعدم جوازه قوله ره خرج عنه العامي الصرف الخ لم يخرج
عنه نعم يعمل بتوسط غيره فظهر ان الدليلين يشملان المطلق والمتجزي وغيرهما ايضا قوله
قال في الذكرى الخ هذا الحديث الشريف يدل على اعم من المتجزي اذ لا ملازمة بين العلم بشيء
من القضايا والملكة كاملة كانت او ناقصة الا ان يدعى الاجماع على اشتراط الملكة في القاضي وفيه
ما فيه قوله ره فيقتضي الدور اقول قال الفاضل الجواد في شرح الزبدة قال الثانيا لو صح التجزي لزم الدور
من حيث ان صحة اجتهاد المتجزي في مسألة فقهية كاستحباب التسليم مثلا موقوف على صحة اجتهاده
في مسألة ان الاجتهاد يتجزى فصحة اجتهاده في هذه المسألة موقوف على اجتهاده في تجزي الاجتهاد وفيه
نظر فانا نمنع كون صحة الاجتهاد في مسألة فقهية متوقفا على صحة اجتهاده في مسألة التجزي وانما يتوقف

على صحتها نفسها

على الاطلاق بخلاف التقليد وتقرير الدليل بعبارة اخرى جواز التقليد مشروط بعدم جواز العمل بالدليل اي الاجتهاد
فالم يحصل القطع بعدم جواز الاجتهاد لم يحصل القطع بجواز التقليد وكذا الظن على تقدير الاكتفاء في الاصول
ولا دليل على عدم جواز عمل المتجزي بالادلة الشرعية حتى يحصل القطع او الظن بالشرط فينتفي العلم والظن
بجواز التقليد فاذا كان هناك امران احدهما مرتب على الاخر فلا يعدل عن الاصل الى الفرع الا مع القطع او الظن بوجوب
على صحتها نفسها على ان التوقف فرع المغايرة وظاهر ان صحة اجتهاده في المسألة الفقهية هي عين صحة اجتهاده
في تجزي الاجتهاد فلا تغاير فيه نظر لان تجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون العلم به متوقفا
على الاجتهاد فيه ويلزم توقف الاجتهاد على الاجتهاد في تجزي الاجتهاد وهو دور لا انا نقول الاجتهاد المختلف
في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع فلا مانع من توقفه على تجزي الاجتهاد لان ذلك من الاصول فالمغايرة موجودة
ويشكل بالعمل بالظن في الاصول فيه كلام تقدم سلمنا لكن نقول الظن انما يجوز العمل به للمجتهد اما المتجزي
فيحتاج الى الدليل على العمل به وهو فيتوقف العمل بالظن وهو دور فتامل انتهى اقول من العجب ان من يدعي
الدور ما دار المسألة ظاهر الكثرة مع ما فيه من وجوه النظر بيان ذلك ان صحة اجتهاد المتجزي في الفروع
مسألة اصولية ثبت بدليل ظني كما هو المفروض فيصدق ان قولنا اجتهاد المتجزي في الفروع صحيح موقوف
على صحة اجتهاده في الاصول ولا ريب في تغاير الموقوف والموقوف عليه في هذه المرتبة ولما كانت المسألة
الثانية ايضا اصولية ثابتة بدليل ظني يصدق ان قولنا اجتهاد المتجزي في الاصول صحيح موقوف على صحة
اجتهاده في الاصول وحينئذ غير متغايرين فظهر ان الموقوف وهي المسألة الاولى صارت على هذا التقرير عين
الموقوف عليه فيلزم الدور وان المنع لا توجيه له وكذا دعوى عدم التغاير ولعله تامل او تنظر فيما قاله لما
قلناه واما قوله وانما يتوقف على صحتها نفسها فيرد عليه ان صحة مسألة التجزي في نفسها الثبت الا كونها
مطابقة للواقع ولكنها لما ثبت بالدليل الظني فلا يجوز له العمل بما حصل له من الظن الا بعد ثبوت جواز العمل
له في الاصول وظهر انه عدم التوجيه لجوابه عن قول القائل ان تجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه وذلك
مقصود القائل هو ان الظن الحاصل بجواز تجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه وذلك لان مقصود القائل
في الفروع وهي المسألة الاصولية متوقف على الظن بجواز الاجتهاد اي جواز العمل بالظن بجواز الاجتهاد
في المسألة الاصولية والجواب عنه هو عدم لزوم الدور وان جواز العمل بالظن في الاصول

ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له
بالمطلق بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوتا لو اسقط من اخذ
الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف انتهى وفيه بحث من وجوه الاول ان
قوله التعويل في اعتماد ظن المجتهد انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة وقضاء الضرورة كلام غير صحيح اذ كان هذه المسئلة مما لم
ثبت بالاجماع القطعي ولعله اراد ان تجزي الاجتهاد في الفروع يتوقف على جواز الاجتهاد في الاصول والثاني متوقف
عليه وليس بعين الاول حتى يلزم الدور فرجع الى ما قلناه وظهر انه ان رجع الدور وهو ما قاله اخيرا من توقف العمل
بالظن على العمل بالظن ومأخذه كلام المحقق صاحب المعالم كما نقله المصنف ولا يخفى انه لا مغايرة ولا دور لانه عبارة
عن ان يكون هناك شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او دونها كما عرفته في المواقف وقال الشارح الفاضل
مولانا محمد صالح لان جواز تجزي الاجتهاد في فرع من الفروع يتوقف على صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة التجزي
الاجتهاد وصحة هذا الاجتهاد يتوقف على جواز التجزي يعني به جواز تجزي الاجتهاد في فرع من الفروع حتى يلزم
الدور اقول عدم التوقف ظاهر لا خفاء فيه فكيف صار مثل هذا الامر مشتبها على مثل صاحب المعالم وبالجملة توجيه
الدور على النحو الذي يمكن ان يشتبه على مثل هذا المحقق لا يخلو من اشكال واقول يمكن ان يدعى الافضاء الى التسلسل
بان يقال ان جواز الاجتهاد في الفروع مسئلة اصولية وليست ضرورية فلا بد لها من دليل ولا دليل قطعي عليها
كما هو المفروض فيستدل عليها بدليل ظني وجواز الاعتماد على الظن الحاصل من هذا الدليل يحتاج الى دليل
آخر والمفروض عدم القطعي اصلا فيستدل عليه بدليل ظني آخر وهكذا ويمكن ان يقال ان قوله وتعلق العمل بالظن في
العمل بالظن عطف على قوله يعني واشارة الى التسلسل والجواب عنه يجيء انشاء الله تعالى عند الجواب عن الدور
قوله ره وظاهر ان هذا الكلام يشير الى بعض ما اخترناه قوله ره والحاصل اه كلام حق متين وقد اشار الى هذا فيما
سلف والعلم سيشير اليه انشاء الله تعالى قوله ره فالبديهة تحكم اه اقول ان مثل هذا المكلف ينظر الى اقوى الظنين اذ ربما كان
ما فهمه من كلام المعصوم كما هو عنده اقوى او ادى اليه اجتهاده كما هو راي الاصوليين مخالفا لقول الاعلم المجتهد
المطلق فان كان فهمه او اجتهاده راجحا عنده من فهم الغير او اجتهاده فيتبع ما فهمه واستنبطه وان كان
بالعكس فبالعكس وهذا يجري في المطلقين ايضا اذا كان احدهما اعلم من الآخر وكانه ادعى الاجماع على عدم جواز
تقليد المطلق لغيره وان كان اعلم مطلقا اي سواء كان اطمينانه بما اجتهد اقوى عنده من اطمينانه بقول الاعلم
او كان اضعف

بالحجة الشرعية على التقليد فهو صحيح لكنه مشترك بين المجتهد المطلق والمتجزي والحاصل ان دليل عمل المجتهد
المطلق بالادلة الشرعية هو ما ذكرنا لا ما ذكره من الاجماع اذ انتفاء الاجماع القطعي هنا من اجلى الامور الثاني ان
قوله واقصى ما تصوره الى اخره غير صحيح لان الادلة التي ذكرناها توجب القطع بجواز عمل المتجزي بالادلة الشرعية الثالث
ان قوله واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور الى اخره غير صحيح لانه على تقدير جواز الاعتماد في الاصول على الظن لا يختص
ذلك بالمجتهد فمن حصل له الظن من دليل وامارة بشيء من المطالب الاصولية يجوز الاعتماد عليه على ذلك التقدير
او كان اضعف والحاصل ان الانسان قد يحصل له الظن بشيء ثم يجد ما يضره دليل فيصير مقتضى الثاني ارجح عنده فيتر
جح الظن الاول بالنسبة الى الثاني الى الوهم فيصير العمل بالثاني متعينا ومع ذلك فدعوى الاجماع على خلافه في
نظره لا تخلو من غرابة قوله ره غير صحيح اه قد عرفت انه لا توجيه لهذا الدور والجواب عنه ان جواز عمل المتجزي
باجتهاده في مسئلة فرعية خاصة موقوف على جواز عمله باجتهاده وهذه مسئلة اصولية تتوقف على دليلها
فان اكتفي في مسائل الاصول بالظن فليكتف هنا ولا فرق بينه وبين المطلق وان لم يكتف به فنقول ان لنا
دليلا قطعيا على لزوم الاكتفاء بالظن في هذه المسئلة للزوم التكليف بما لا يطاق اذ لا شك في بقاء التكاليف
عليه فلا بد له اما من الاجتهاد واما من التقليد وكلاهما لا يجوز له في هذا الفرض لان جواز كل منهما يحتاج
الى القاطع ولا قاطع هنا اصلا فان قلت ان القاطع دل على جواز تعويل المطلق على ظنه وكذا على جواز تقليد
غيره له الا في العامي واما المتجزي فيندرج تحت ما دل على ذم التقليد لا سيما التقليد في الاصول اذ قد ادعي
عدم جوازه لكل مكلف فبناء الامر عليه ظاهر البطلان ثم بعد التسليم والتي يثبت مطلوبنا وهو ان يعمل في
الفروع بظنه بعد ان يقلد غيره في جواز اعتماده فيما عليه هذا حاصل ما افاده والحق ان الادلة التي
اكثرها لا تفيد الا الظن وان عدم جواز التقليد في الاصول ان كان اجماعيا فهو في اصول الدين لا الفقه
واجاب الشيخ البارع في الوسالة عن الدور بان التجزي المتنازع فيه هو التجزي في المسائل الفرعية اما
التجزي في الاصول فجائز اجماعا كما نقله شيخنا البهائي ره في الزبدة وغيره وح لا يلزم الدور وحاصله ان
هو الاجماع دل على انه يجوز لمن حصل له الظن بمسئلة اصولية ان يعمل بمقتضاه على ما يظهر من النسخة
التي عندي من شرح الشيخ الفاضل ولا يخلو من سقم ويمكن ان يكون مراد الشيخ القطع بناء على ان ادلة الاصول
قطعية كما هو المشهور عندهم ثم ان بعض الفضلاء قرر الدور هكذا حصول علم المتجزي بان ظنونه
في المسائل متبعة موقوف على حصول علمه بان ظنه في مسئلة التجزي متبع وبالعكس فيلزم الدور ولزوما

وقوله انه خلاف للعرض ومستبعد للزوم الواسطة لا يخفى ما فيه فانه على جواز التقليد في الاصول لا يتصور عصيانا مانع للعمل بظنه
بعد تقليده في مسئلة التجزي والدعلم ثم لا يخفى ان حصول ملكة العلم بكل الاحكام الواقعية للمجتهد ممتنع عندنا الان لانهم
لم يتمكنوا من اظهار كل الاحكام نعم تمكن العلم بالاحكام الظاهرية المحلقة بجلية في نفسه لا لانه القول بنفي التجزي انما هو على طريقة جمع من العامة القائلين
بان النبي اظهر جميع الاحكام [illegible] التخيير وقد عرفت بطلانه
عندنا [illegible] ذلك الحكم
كما [illegible] هنا
اقول لا وضوح له اصلا لان طرفي الدور لا بد من ان يصح ان يعلل احدهما بالاخر حتى يلزم على الخصم الدور
لو قيل له عاد التعلم ان ظنونك في بعض المسائل الفرعية مستند لقال لاني حصل لي الظن من دليل اصولنا انه
يجوز لمن حصل عنده جميع ادلة بعض المسائل العمل بظنه لان المفروض انه لا دليل قطعي عليه وحصل له العلم
بان ظني هذا وهو الظن في مسئلة التجزي واجب الاتباع فلو قيل له ثانيا من اين حصل لك هذا العلم لا يجوز ان
يجيب ظاهرا ولا الزاما بقوله لاني اعلم ان ظنوني في بعض المسائل الفرعية معتبر بل يسكت لانه قاطع له
اصلا او يقول لان الاجماع وقع على ذلك في المسائل الاصولية وان لم يقع في الفرعية وتلك منها اقول كما هو من هنا
الجواب عن التسلسل ايضا اذ قد انتهى الامر الى الاجماع القطعي عندهم قوله ره مستبعد التعلق به لا استبعاد في
امثال هذه المسائل التي عليها بناء مسائل الدين الحنيف من مثله ره مستبعد قوله ره ثم لا يخفى انه اول دليل
الاحكام الواقعية خارجة عن الاحكام الخمسة المشهورة وهل يكون وراء عباد ان قويه ولو فرضنا ان
الغائب المنتظر عج حضر وافاد جميع الاحكام الواقعية ايضا لعلها على طريقها الطريق الذي افاد علينا آباؤه
الطاهرين عليهم السلام الاحكام الظاهرية او بعضها على طريقتهم ع والحاصل ان ملكة الاستنباط من الكتاب
والسنة لا يتوقف حصولها على كون المستنبط واقعيا او ظاهريا فلو ان الائمة عليهم السلام قالوا اغسل يدك بحليب
وقال الامام المنتظر عج امسح رجليك هل يكون ملكة استنباط وجوب احدهما مغايرا لملكة استنباط الآخر
وعدم تناهي اشخاص المسائل لا يمنع حصول الملكة ولعل غرض المص انا لا يمكننا الآن العلم بجميع الاحكام
الواقعية وشتان ما بين الغرض وبين مفاد اللفظ قوله ره وهذا مما يقدح آه قد عرفت ان غاية ما يحصل
من تنقيح المناط عند القائل به الظن فتذكر قوله ره البحث الثالث آه اقول الشيخ الفاضل الحر في شرح الوسائل
قال التمهيد الثاني في رسالة الاجتهاد الموسومة بالاقتصار التي الفها في آخر عمره الفكر والاستدلال
غريزتان للانسان لا يحتاج فيهما الى البيان كما اشار اليه جل جلاله فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله

التي فطر الناس

البحث الثالث فيما يحتاج اليه المجتهد من العلوم وهو تسعة ثلثة من العلوم الادبية وثلثة من المعقولات وثلثة من المنقولات
فالاول من الاول علم اللغة والاحتياج اليه ظ اذ الكتاب والسنة عربيان ومعظم مفردات اللغة تتبين في علم اللغة والثاني علم الصرف
والاحتياج اليه لان تغير المعاني بتعريف المصدر المبني معناه في علم اللغة الى الماضي والمضارع والامر والنهي ونحوها من الكلام انما

التي فطر الناس عليها ونبأ النبي صلعم كل مولود يولد على فطرة الاسلام وابواه يهودانه وينصرانه ثم استدل على
ذلك بكلام طويل ثم قال ان هذه المرتبة الفطرية مع الاشارات والتنبيهات الشرعية لا تتوقف على تعلم علم آخر
وان توقف على تعليم معلم وذلك الوجوه ثم استدل على ذلك بادلة عقلية ونقلية ثم قال في الكلام على تعلم
علم الكلام اعلم انه علم اسلامي وضعه المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته وزعموا ان الطريق منحصر فيه او هو اقرب
الطرق والحق انه ابعدها واصعبها واكثرها خوفا وخطرا ولذلك نهى النبي صلعم عن الخوض فيه ثم ذكر جملة
من مناهي النبي والائمة عليهم السلام ثم قال ليت شعري ان هؤلاء الجماعة هل لهم دليل عقلي او نقلي على وجوبه او استحبابه
او مجرد تقليد آبائهم واسلافهم على آثارهم وهم على آثارهم مقتدون وانهم هل يقرون بايمان السابقين على
تدوينه ام ينكرون وهل يعترفون بايمان العوام الغافلين عنه ولا يعترفون فان اقروا واعترفوا فاي
فايدة له والا فكيف يعاشرونهم بالطهارة مع اعتقادهم ان عدم المعرفة بالاصول كفر والكافر نجس وكيف
يجوز الاشتغال بالمباح او المستحب مع استلزامه ترك الواجب وكيف يجوز الاشتغال بالواجب مع استلزامه
ترك ما هو اوجب منه في ذمتهم يخوضوا ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون ثم قال في حال بيان المنطق
ان من كان له قوة فكرية يتفكر ويستدل وان لم يتعلم المنطق ولو كان المنطق مميزا للفاسد لما اخطا من المنطقيين
والعذر بانه ناش من عدم الرعاية غير مقبول لتمادي النزاع في مدة مديدة والمنطق لو سلم انه عاصم فلا يعصم
الا من الواقع من جهة الصورة لا من حيث المادة كما لا يخفى ثم نقل المقال في الاستدلال على ان تعلمه واهله
يعد دليلا على عدم فايدته ثم قال بعد ابطال قول من قال بوجوبه واستحبابه لو سكتنا عن القول بحرمته
فاسكتوا عن القول بحرمته فاسكتوا عن القول باستحبابه حتى نسكت كلنا عما سكت الله عنه ثم ذكر
ان الشكل الاول بديهي الانتاج لا فائدة فيه الا ان يرد اليه وان الاستثنائي بديهي واكثر التصديقات
بديهية والباقية غير محتاج اليه ثم قال ان النحو والتصريف واللغة يكفي فيها التقليد واما الاصول فلا

والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة انما هو لمن لم يكن مطلعا على عرف النبي والائمة كالعجم مطلقا والعرب في هذه الازمنة لا لمثل الرواة من قرب زمانهم منهم على ان الاحتياج في هذه الازمنة ايضا متفاوت بالنسبة الى الاصناف كالعرب والعجم والاول من اثنان علم الاصول والاحتياج اليه ان المطالب الكثيرة مما يتوقف عليه استنباط الاحكام مثلا كثير المسائل يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وتحقيقها انما هو في الاصول وكذا على كون الامر للوجوب ام لا وكذا الوحدة والتكرار والفور والتراخي وان الامر بالشي هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وكذا وجوب مقدمة الواجب وظاهر انه لا

في سقوط مباحث القياس والراي والاستحسان وامثالها عنا وحكم المسائل التي هي داخلة في العربية حكمها
وكثير من مباحثه لا طائل تحتها والقدر الضروري كالاطلاق والتقييد وطرق العمل للخلاص من تعارض الامارات
ذكرها الاصحاب في الكتب الفقهية الاستدلالية بحيث لا مزيد عليه فالحكم بوجوب تعلم هذا العلم مطلقا
يحتاج الى دليل الى ان قال ولو تنزلنا عن هذه المرتبة فلا شك في كفاية جانب من العلوم الثلثة ولا يحتاج
الى الاجتهاد فيها بالاجماع ولا المهارة فيها بالمعرفة التامة لعدم ضبطها اذ فوق كل ذي علم عليم انتهى قوله
والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة لا يجي انشاء الله انه يمكن للاعجمي في الزمان السابق وفي هذا الزمان
ان يصير حاله كحال الرواة من غير الاحتياج الى الثلثة قوله مما يتوقف عليه الاستنباط اقول ان كان غرضه
ان مسائل الاصول تستنبط منها الفروع استنباطا ظنيا فهذا مما لا ننكره ولكنا نقول اي دليل دل على
جواز الاعتماد على هذا الاستنباط وان اراد ان تلك المسائل مما لا بد منها وانحصرت مداركها فيها
فسيجي انشاء الله الجواب منه قوله ره واعلم ان العلوم المذكورة اه قد عرفت حالها مما نقل عن الشهيد ره
قوله ره قلنا اعلم ان مباحث علم الاصول اه تفصيل ما ظهر لي في هذا المبحث وان اشرت اليه سابقا
هو انا مكلفون بالاوامر والنواهي التي تضمنها القران المجيد وحديث المعصوم ع فلا بد لجميعنا
او لبعضنا فهم المقصود منهما فنقول من تصدى للفهم لوجوبه عليه عينا او كفاية لا بد ان يصير حاله
كحال المخاطبين الحاضرين من العرب او غيرهم الذين تعلموا لغتهم حتى صاروا في الفهم مثلهم فعلى
هذا لا اشكال في اعتبار المسائل التي نصير بتعلمها عارفين باللغة العربية وعرف القران والحديث
سواء تضمنها علم الاصول او غيره من العلوم ولكن لا ريب في ان صيرورتنا كذلك لا تتوقف على تلك
المسائل التي دونها الاصوليون وتصدى المتكلم فيها وعليها اذ العربي القح بعد ما تتبع الاحاديث
واطلع على عرف القران والحديث بتتبعه مستغن عنها وكذا غيره اذا عاشر العرب وتعلم لغتهم

على نحو ما يتعلم

خلافه وغير ذلك من العلوم المذكورة اذ لا يكفي التقليد سيما في الخلافيات مع امكان الترجيح وكذا رد الفروع الى الاصول بالادلة محتاج الى اقامة الدليل وتصحيح الدليل لا يتم بدون المنطق الا للنفوس القدسية واعلم ان العلوم المذكورة ليس جميع مسائلها المدونة مما يتوقف عليه الاجتهاد بل ولا اكثرها على الظ والقدر المحتاج اليه منها لا يمكن تعيينه الا بعد ملاحظة جميع الاحكام ويكفي لصاحب الملكة الرجوع الى ما يحتاج اليه عند الاحتياج كالالجفي والظ الاستغناء عن المنطق في العمل بالمنطوقات وكذا المفهومات الظاهرة فان قلت لا حاجة الى علم الاصول

على نحو ما يتعلم ذو لغة لغة غيره وتتبع لفهم العرف الخاص بل الفهم المستند اليهما اوثق من فهم من
عرف اللغة العربية من كتب اللغة والنحو والصرف ويشهد له تتبع احوال الناس والرجوع الى حال النفس
مع الانصاف بل نقول نسبة الثاني الى الاول كنسبة من يقول الشعر لعلمه بعلم العروض الى من يقوله بالسليقة
مع ان فهم بعض المعاني يتوقف على ايماء وتلويح لا يمكن لمن دون اللغة التعبير عنه الا بلفظ غير صريح او
موهم لخلاف المقصود ومع المعاشرة لاهل هذه اللغة وتتبع كلامهم يفهم ذلك المعنى وربما يحصل لصاحب
هذا الطريق القطع بالمراد لانه تابع لوجدان نفسه وتتبعه واستقرائه وتجربته وغيره يقلد غيره في
هذه الامور ثم مما يقضي منه العجب اعتماد من يقابل قول سيبويه بالنص فيقول في معارضة من يقول
ان الباء تفيد التبعيض لان المعصوم ع قال ان المسح ببعض الوجه فيقول في التيمم لمكان الباء في قوله
عز وجل وامسحوا بوجوهكم ان سيبويه قال في خمسة عشر موضعا من الكتاب ان الباء لا تجي للتبعيض
فسبحان من لا تنقضي عجائب ملكه وهذه منها وكل ميسر لما خلق له وليس تحصيل المعرفة بهذه
الطريقة منحصرا فيمن كان في زمن الامام ع بل نحن وهم سواء في هذا وانما دون العلماء هذه المسائل
لتسهيل الامر لا للتوقف وقال الشيخ الحر في شرح الوسائل ان التوقف المدعى واضح البطلان
فان كثيرا ممن لم يقرا العلوم المذكورة يفهم الاحكام او اكثرها ويفهم ظواهر الايات والروايات
او اكثرها قوله الظ ان مراده بمن لم يقرا من علم تلك اللغة وتعلمها من غير طريق العلوم المذكورة كما اشرنا
اليه فظهر انه لا مجال لانكار مدخلية تلك المسائل في فهم المدارك كما لا مجال لانكار حصوله بدونها لطريق
الاخرى بل الاولوية كما تبينت وهذه حال بعض المسائل الاصولية بالنسبة الى الفرعية المنصوصة
واما المسائل التي لا نص عليها فلا ريبة في امكان استنباطها من القواعد التي اخترعوها وبنوا
على زعمهم شيدوها ولكن نقول ان هذه القواعد اما ان تكون مستنبطة من الكتاب والسنة كقاعدة

عدم نقض اليقين بالشك وعدم جواز التكليف فوق الوسع واما ان تكون مدلولة لبراهين قاطعة لا مجال
للشك فيها واعني بها ما تلقته العقول بالقبول لا ما يدعي احد قطعيته والاخر ينكرها واما لا هذا ولا ذاك
بل تكون مقدماتها امورا ظنية لا يدل على اعتبارها كتاب ولا سنة فهذه الاخيرة ينبغي التكلم في ردها وقبولها
فنقول ان المسئلة التي تستنبط منها اما ان يمكننا ادراجها في عام او مطلق من الكتاب والسنة بحيث
يعلم الحكم الخاص بها من الوجوب والحرمة وغيرهما اولا وعلى الاول لا احتياج الى القاعدة الاصولية بل لا عذر
في التعبد بها لمن يستنبطها منها ويترك ما ارجعنا بعينها لو فرضنا انه يسئل عن مدرك الحكم وعلى الثاني فقد
ذكرنا في الحواشي السابقة حكم ما لا نص فيه بخصوصه فارجع اليها ونشير اليه هنا اشارة خفية فنقول
تلك المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة في الدار
المغصوبة مثلا عند تمكن ~~الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتا كالصلوة في الدا~~
المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ونقول المستفتي لا نعلم لان الاخذ بالاحتياط
مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا تفتنا واياك الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر
بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل اخرج عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي يدل على احدهما
فح نعمل بالعمومات المطلقة فنفعله عملا بقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله كل شيء فيه حلال وحرام
فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث هو كل او نتركه عملا بقوله ع و...
بينه لك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله ع الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة
ونقول مثل هذا الفعل وقوف كان عدم الافتاء وتوقف في الحكم فنحن ببركات ائمتنا عليهم السلام لا نحتاج الى
القواعد الظنية الماخذ ولو تاملت لوجدت مناصا للمسائل التي فرعها المص ره على المسئلة الاصولية
من طريق الاحتياط ودفع الحرج واستحالة التكليف بما لا يطاق وقس عليها نظائرها قوله ره لعدم تغير العرف

عن زمانهم اه اقول انا نعلم تغير العرف فلا باس علينا اذ الحجة الآن احاديثهم وما كلفنا بازيد مما نفهم منها ولو
علمنا تغير العرف فمن اي طريق نثبته امن الكتاب او السنة او الاجماع الكاشف عن قول المعصوم ع ام من
تلك الادلة الضعيفة الاصولية وليت شعري هل يثبت العرف بقول من يقول انه للفور ام بقول من يقول انه
للتكرار ام بقول الجميع والكل حكايات وامرنا الائمة باتباع اوامرنا قوله ره ولا يمكننا اه اقول انه يمكنك
فافعل او اترك عملا بقوله ع كل شيء مطلق او احتط عملا بقوله ع احتط لدينك بما شئت او اترك عملا بقوله
فارجه قوله ره قلت ليس شيء من هذه المباحث اه اقول ليس في علم الاصول الا نقل الاقوال المتفرقة
والادلة المختلفة فيا ويل من كان قبل تدوين علم الاصول وان كان كابن السكيت وخليل في علم اللغة والنحو
وكابي علي في الصرف ماذا يفعل اذ لا ينفعهم علومهم ولا يكفيهم لفهم مقاصد امامهم قوله ره فلولا ان حصول
الفهم ثم ان امكن حصول الفهم كما حصل لغيرنا حصل الظن والا فليس العلم والظن هنا بحجة الادلة الظنية التي
لا دخل لها في ابتلائها قوله ره ولم يظهر لهم مدرك اه لم يظهر الائمة عليهم السلام لنا حال العام ليظهر له مدرك بل هو دين
لفظ ظاهر قوله ره والقائل بالاستغناء اه بل نقول اعلم هذه المسائل ببركات الائمة عليهم السلام قوله ره كون القرائن
المفيدة للعلم اه سيجي انشاء الله تعالى ان القرائن المفيدة لجواز عملنا بهذه الاحاديث الشريفة الموجودة
عندنا موجودة قوله ره يكونون لهم او يكونون ما لم يكن لهم مثل تلك القرائن قوله ره وبعض اخرين عادتهم
وعرفهم اه قد عرفت ان من اول ظهور علم الاصول وقع الخلاف بينا في هذه المسائل فكيف يتصور
ان يكون احد طرفي المسئلة عند اهل اللغة واحدة في زمان واحد وعرف واحد معهود عند بعضهم و
الخلاف عند بعضهم بحيث يستدل كل واحد من طرفي الخلاف على دعواه بادلة دقيقة لا يصل اليها الا
فكر الاوحدي من العلماء المدققين العارفين باكثر العلوم الدقيقة قوله ره مثل احتمال بطلان الصلوة
اقول هذه مسئلة فرعية والاولى التمثيل بان الامر والنهي هل يجوز اجتماعهما ام لا ومن المستحسنات مسئلة

وجوب المقدمة كانت عادية عرفية لم يردع في المسئلة الاخيرة يحتاج في النزال ولكن يحظر بالبال قوله

بل نحن ندعى اه قد عرفت حال التوقف قوله وروى الكليني اه لا منافاة بين هذه الاخبار اذ يندرج الرجع

الذي فيهم والذي في عدوهم في الثلث الاول وكذا يندرج فيه الذي فيهم خبر القبل والبعد والفصل لان من كان

فيهم لا يخرج من الصديق والعدو بالنسبة اليهم اما المعرفة ولا يتم عليه في الميثاق والقبول وعدمه والكلام

عدوا لله عدو لاوليائه وهم افضل اوليائه واعدا اعدائه وقس عليه حال الصديق فهو فيهم ومنهم ويكون

كل عدو سابق وولي متقدم واشارة الى التعلم من المتأخر فيكون فرعون مثلا اشارة الى جليس لرجال

وكذا موسى آل فرعون وهذا بطن من بطون القرآن واما القسمة ارباعا واثلاثا فهو امر اعتباري حيث

قسمت اخماسا خمس حلال وخمس حرام قبلنا وخمس لنا ما بعد الى اخر القسمة قوله والجواب من وجوه اه

اقول قد عرفت عند ذكر الادلة كلام بسيط ونقول هنالك ما يستفاد من القرآن المجيد لا يخرج عن اقسام ثلثة الاول

امور صارت ضرورية للدين وليست محلا للاجتهاد كوجوب الصلوة والزكوة والصوم والثاني ما يستنبط ممن له

ملكة الاجتهاد في الجملة مطلقا كان او متجزيا بل فيه ممن يعلم لغة العرب والاصطلاح الشرعي وان احتاج

الى تامل قليل ويكون الاستنباط بطريق لا اشتباه فيه ولم يخالف فيه احد من اهل الاستنباط والثالث ما فيه

الاشتباه وهو المستنبط من المتشابهات والقسم الاول ليس مما نحن فيه واذا تاملت آيات الاحكام وجدت

جلها من الثالث والقول فيه من غير نص زيغ وضلال والنصوص مغنية عن الثاني والعرض على كتاب الله انما

هو على الاول والثاني ومن المتشابه لا يخفى على من نظر الاخر حسبنا كتاب الله فتامل والقول بعدم استفادة شيء

منه من غير نص تفريط والعمل بجميع ما يمكننا استفادة شيء منه من غير معونة نص النص افراط وخير الامور

اوسطها قوله وههنا شكوك الاول اه اقول كل حديث لا يخلو اما ان يكون له معارض او لا والاول قد يحتاج الناظر

فيه الى الترجيح بين وجوه ما ذكره المعصوم بقوله الحكم ما حكم اعدلهما وافقههما واصدقهما ويقوله خذ بما يقول

اعدلهما عندك

اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وهذا القسم من الترجيح محوج الى علم الرجال وان كان في بعض الاحاديث

ولكن لا مطلقا بل على تقدير ان لا يكون لنا قرائن مفيدة للقطع بصدور الخبرين جميعا من المعصوم ع اذ لو

فرضنا وجود قرائن كذلك فلا فائدة في العلم بالاصدقية والاعدلية اللهم الا ان يقول يجب علينا تعبدا ملاحظة الاصدق

والاعدل وان لم تفد تاثيرا وكذا ان فرضنا حصول الظن بصدورهما منه ع وعدم افادة الاصدقية والاعدلية

ترجيحا لاحد الظنين وكان هذا فرض غير واقع والثاني اما ان يكون معمولا به عند اصحابنا او لا وعلى الاول فلا

يحتاج الى ملاحظة السند اذ الظن الحاصل من الشهرة ليس باقل من الظن الحاصل من شهادة علماء الرجال والثاني

اما ان يكونوا عاملين بخلافه او ساكتين عنه وعن خلافه وحكمه وعلى التقديرين اما ان يدل على الوجوب او الحرمة

او على غيرهما من الاحكام فعلى تقدير العمل بخلافه وعدم العمل به لا احتياج ايضا الى ملاحظة السند هذا اذا كان

بخلافه كل العلماء قديمهم وحديثهم او قديمهم من الذين كانوا في زمان المعصوم ع او قريبا منه بحيث يعلم فيه

مذهب المعصوم كما يعلم اهل كل مذهب مذهب امامهم في زمانه وفي القرب من زمانه بالخبر واما عدم

عمل المتأخرين لا سيما من يعتمد على الاستنباط من المسائل الاصولية التي لا دليل قطعي عليها فليس بمانع

واما تقدير السكوت عنه وعن خلافه فالظاهر ان هذا القسم لا يوجد في الكتب الثلثة المشهورة اذ الظاهر

علمهم بما نقلوه ولم يردوه لا سيما الذي يدل على الوجوب او الحرمة واما ما يوجد في غيرها فلم يكن له نهي من القرآن

فلا بد له من ملاحظة سنده اذ احتمال الكذب في الرواية وقوله ع اياك ان تدين الله بما لا تعلم يحكم بالتوقف

في العمل غير موجودة ولكن فعل الواجب للاحتياط وترك الحرام لدفع الضرر وفعل المستحب لخبر من بلغ حسن

وترك ما لا يفيد بل يكره مع احتمال رجوحية فعله راجح والاباحة هي الاصل فيما لا يعلم مطلقا فضلا عما

اسند جوازه الى المعصوم فلا احتياج ح على هذا التقدير الى ملاحظة السند ثم ههنا موضع ابحاث الاول

ان هذه القرائن هل تفيد القطع او لا والثاني على تقدير افادتها اياه هل يكون الفقيه تغنيا

وهنا شكوك الاول انه ذهب البعض الى ... الاسترابادي ان العلم باحوال الراوي غير محتاج اليه للعمل باحاديث الاحكام لان احاديثنا كلها قطعية الصدور
عن المعصوم ... فلا يحتاج الى ملاحظة سنده اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان احاديثنا محفوفة بقرائن مفيدة للقطع بصدورها عن المعصوم ... من جملة
القرائن ... ان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء او برواية ما لم يكن بيّنا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب
او فاسقا بجوارحه ... النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا ومنها تعاضد بعضها ببعض ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي
الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من الاستعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم عليهم

علم الرجال لا و يحتاج اليه في بعض الاحاديث الثالث انها اذا افادتنا القطع هل يجب ان يكون المقطوع به
مطابقا للواقع اولا والرابع على تقدير افادتها الظن هل يمكن الاستغناء لافادتها ما يفيده هذا العلم
اولا فنقول في الاول اولا بقول اجمالي ان نسبة القرائن الى الظن والقطع نسبة العلة الفاعلية فكما يجوز ان
يفيد بعض القرائن في مادة واحدة القطع وبعض اخر في هذه المادة بعينها الظن لاختلاف حال القرائن
في انفسها كذلك يجوز افادة البعض لاحد القطع ولاخر الظن لاختلاف القابل اما ترى ان الاشياء ...
بعضها مع ... حلاوة وبعضها مرارة فنقول هذه القرائن تفيد لنا القطع تفصيلا ولا ... المحتاجون
واما القول المفصل فنقول هذه القرائن تفيد القطع في الاول ان اردت ان القرائن دلت على عدم رضا
الراوي بروايته غير المقطوع به عنده فنطالبك بوجودها ودونها ... لجاز ان يكتفي بالظن القوي
سلمناه لكن نقول دعا قطع الراوي بالصدور بتوسط قرائن لو ظهرت لنا لما افادت ثم مطابقة هذا القطع
للواقع سيجي الكلام فيه وفي الثانية ان رجال الاحاديث المتعاضدة بعضها ببعض ان كانوا مختلفين
في جميع الطبقات بحال يحيل تواطؤهم على الكذب فهذا هو المتواتر ولا كلام في استغنائه عن ملاحظة
السند والا فاحتمال اعتماد كل من الرواة على الظن او على ما لا يفيد القطع في الواقع هذا انتهى قائم كما مر
في الاول وفي الثالث ان التاليف لهداية الناس وكونه مرجعا لا يقتضي القطع بالرواية لانه يكفي في
كتب الفقه ... والفواكتهم للهداية الصحيح انهم يعملون بالظن والتمكن من الاستعلام
يوجب الاستعلام اذا كان اعتقاد الراوي وجوب القطع مع التمكن وعلى تقدير وجوب الاستعلام
جاز ان يكون له مشقة لا يكون لغيره وتاخير التاليف الى حين حصوله ربما يكون له مانع وبعد التسليم
والتي جاز ان يقطع بما لا يوجب القطع في الواقع كما ستعرف في الرابع ان هذا الاصل وتلك الرواية كانتا
صحيحتين فلا احتياج الى التمسك بغيرهما ولا يمكن ان تكونا محفوفتين بقرائن تفيد مثل الظن

اي القرينة الاولى ... المعصوم ... [illegible]

الذي تفيد الصحاح

ومنها تمسكه باحاديث ذلك الاصل او تلك الرواية مع تمكنه من ان يتمسك بروايات اخر صحيحة ومنها ان يكون راويه احد
الجماعة التي ورد في شانهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها ان يكون الراوي من جماعة التي ورد في شانهم بعض
الائمة انهم ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله في ارضه ونحو ذلك ومنها ان يكون وجوده في احد
كتب الشيخ وثقة ... الفقيه ... انها ماخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها انتهى كلامه ...

الذي تفيد الصحاح مع فرض حضورها عنده ودونها ولذا لم يرجع اليها ... آخر والمهم ... لم نتعرض
للكلام على هذه القرينة عند التصدي للجواب فكانه يسمى ... الرابع والكلام على ما في القرائن يستفاد مما ذكرناه
وسيجي في كلام المصنف ره ايضا واما البحث الثاني فنقول لا اشكال في وجود الاحاديث المتعارضة القطعية
الصدور على هذا الفرض فنحتاج الى الترجيح وقد قلنا انه على بعض وجوهه يحتاج الى علم الرجال اللهم
الا ان يقال ان الترجيح ليس لازما بل نحن مخيرون بين الترجيح والاخذ بايهما شئنا من باب التسليم كما يجي
في باب التراجيح وعلى تقدير تسليم اللزوم نقول بالتخيير بين اقسام التراجيح المستفادة من الاخبار لا بالترتيب
وعلى التقديرين يمكن الاستغناء عند التعارض ايضا اذ نختار منها ما لا احتياج فيه الى ملاحظة السند واما
الثالث فنقول لا ريب في تحقق الجزم والقطع في الاحكام بالنسبة الى المقلد والجاهل بالجهل المركب فليس
كل جزم به يجب ان يكون مطابقا للواقع نعم ما يدل عليه البرهان اعني اللمّي ولاني بعد ما علم العلية
والمعلولية بينهما والضرورة يكون مطابقا للواقع واما القرائن فافادتها في الاكثر من قبيل الامور التي
تحدس عند حضورها في الذهن بالاحكام ومثل هذا الحكم قد لا يكون مطابقا للواقع الا ترى انا
كثيرا ما نحكم بشيء بتوسط قرائن حكما قطعيا ثم يظهر لنا خلاف ما حكمنا به اولا ثم نقول ان اريد بهذا
الاحتمال لا يضر بمعنى القطع مطلقا بل من طريق خاص لانا اذا فرضنا تحقق العلم العادي بصدور الخبر
عن المعصوم ع فليس هو بادون من الظن الذي يحصل من ملاحظة السند وتعديل رجاله لاحتمال
ان يكون الراوي كاذبا بعد الملاحظة لا يقدح لانا فرضنا القطع مع فرض الراوي كاذبا ثم يفيد عدم
القطع وسيدل عليه بان الراوي قطع بالصدور لان منتهى ما تفيده القرائن لنا القطع بان الراوي
لا يرضى برواية غير المقطوع به عنده فلما جاز ان يكون قطعه غير مطابق للواقع فيحصل لنا الظن بالصدور
واما الرابع فنقول اذا لم يكن لنا بد من العمل بهذه الاخبار المظنونة الصدور فقد افرضنا فائدة علم

[illegible]

والرسول محمد خاتم النبيين صلى وحده وحده الشريعة وحده وحلال محمد صلى حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة انتهى فالآن كلام مولانا صريح في انه قصد بذلك ابطال الحيرة
الساحل وهو المعلوم انه لو لم يتفق كتابة جزء تامة تثبت ورود جميع احاديث المعصوم عم وهو لم يشتمل الا الساحل حيرة ورد شكا لا نعلم ان احاديث كتابه صحيح وقال الشيخ
الطوسي ره في اول الاستبصار ما حاصله ان الحديث على خمسة اقسام لانه اما متواتر او لا والثاني اما محفوف بالقرائن المفيدة للقطع او لا والثاني اما لا يعارضه خبر آخر
او يعارضه والثاني اما ان يتحقق الاجماع على صحة احد الخبرين او على ابطال الآخر او لم يكن كذلك فجعل الاقسام كلها قطعية الا الاخير اما الاول وهو المتواتر فقط

يحج هذا الالتجاء عن اصالة عدم اتباع الظن فان فرض الظن الحاصل من القرآن ارجح من الحاصل من
ملاحظة السند في علم الرجال فالعمل بالراجح متعين وهذا هو الحق لانا نعلم اجمالا ان غاية ما يستفاد
من هذا العلم هو شهادة عدلين بعد الترجيح وجال السند والظن الحاصل من القرآن ارجح مما يحصل
من شهادتهما ثم لهذا العلم على هذا التقدير تقوية لظننا اذا كان السند صحيحا واذا كان ضعيفا لا نفرقنا
لفرض حصول الظن من القرآن مع فرض كون الراوي في نفسه كذابا ملعونا وهذا كله مع عدم المعارض
للخبر واما مع وجوده وفرض تحقق القرآن لكل منهما فيعلم الاحتياج وعدمه مما قلناه في البحث الثالث ثم قال
الشيخ الطوسي ره في اول الاستبصار اقول انا نقول انقل بعض ما ذكره من كلام الشيخ واتكلم عليه حتى يظهر
جلية الحال قال الشيخ واعلم ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر فالمتواتر منها ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب
العمل به من غير توقع شيء ينضاف اليه ولا امر يقوى به ولا يرجح به على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه
التعارض ولا التضاد في اخبار النبي صلعم والائمة عليهم السلام اقول غرض الشيخ من هذا التقسيم بيان
ما يجوز الافتاء والعمل به من الاخبار وما لا يجوز واما بيان ان اي الاحاديث مضمونه مطابق للواقع
وايها لا يكون كذلك مع عدم الاحتياج فيهما فليس على نظر الفقيه اذا تمهد هذا فنقول الحديثان ان كان
متواترا عن النبي صلعم فلا يمكن فيه التعارض ولا التضاد لا بطريق النسخ اذ حكم الشرع بالواقع لا اختلاف
فيه ولا يجوز عليه صلعم التقية واما المتواتر عن الائمة عليهم السلام فلاحتمال التقية يحتمل احدهما التناقض
والتضاد وعلى الآخر يمكن ان يكونا معا واردين مورد التقية ويكون حكم الله الواقعي على خلافهما
كما اذا كانا مطابقين لمذهبين من مذاهب العامة والحق خلافهما فاذا علم الحق فذاك والا فلا بد
من العمل باحدهما فنحتاج الى الترجيح من غير الوجه الذي يلاحظ فيه السند لفرض التواتر واما
ان هذا الفرض اعني التناقض والتضاد بين المتواترين غير واقع بحديث آخر غير ما نحن فيه اذ الشيخ

ما قال بعدم وقوع

واما المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم فقط انتهى فانه يجري مجرى المتواتر واما الثالث وهو كل خبر لا يعارضه خبر آخر فقال فيه فاذا كان خبر لا يعارضه
خبر آخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان يعرف فتاويهم بخلافه ونتيجة مسائل نقل هذا القسم
من المعصوم عم مجمع عليه وهذا فوق الشهادة بالصحة واما الرابع فقال فيه ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع
على صحة احد الخبرين واذا كان الاجماع على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا عنده صحيح فهذا شهادة منه قدس سره على صحة جل الاحاديث بل

ما قال بعدم وقوع هذا الفرض بل نفي التضاد والتناقض واسا وليت شعري ما الفرق بين المتواتر و
الاحاد اذا علم صدور الخبر من المعصوم حتى لا يجوز التناقض وشبهه في الاول دون الثاني الا
ترى انه عم حين سئل عن الحديثين المختلفين مع فرض صدورهما عنه عم عالج التنافي اما بالتوقف
او العمل بايهما شاء واذا جاز التنافي والعلاج في القطعي الصدور فلا فرق بين المتواتر وغيره ثم قال
ره وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو كل خبر يقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجري هذا
المجرى يجب ايضا العمل به وهو لاحق بالقسم الاول اقول هذا على تقدير ان تكون القرينة موجبة لصحة مضمون
الخبر واما اذا كانت موجبة للعلم بصدور الخبر عنه عم ولم يوجب العلم بصحة مضمونه فان لم يعلم الحق
في خلافه فيجوز الافتاء والعمل والا فلا كما اذا كان مضمونه مخالفا لما هو الضروري كالمسح على الرجلين
هذا مع عدم خبر مثله يعارضه ومعه فيعالج بما يعالج به المتعارضان ثم قال ره والقرائن اشياء كثيرة منها ان
تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه ومنها ان تكون مطابقة لظاهر القرآن اما لظاهره او عمومه او دليل خطابه
او فحواه فكل هذه القرائن توجب العلم وتخرج الخبر من خبر الاحاد وتدخله في باب المعلوم ومنها ان تكون مطابقة
للسنة المقطوع بها اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما ومنها ان تكون مطابقة لما اجمع المسلمون عليه ومنها
ان تكون مطابقة لما اجمعت عليه الفرقة المحقة فان جميع هذه القرائن تخرج الخبر من حيز الاحاد وتدخله
في باب المعلوم وتوجب العمل به اقول ان دل العقل على حكم لا يجوز صدور الحكم الشرعي على خلافه كحرمة الظلم
مثلا فلا احتياج للفقيه الى ان ينظر الى حال الحديث المطابق له ليعلم بالقرائن صدوره عن المعصوم عم
او عدم صدوره اذ ليس مضمونه على هذا الفرض محل الاجتهاد وان دل على ما يجوز بعد ورود الشرع
المخالف له كما اذا دل على جواز الانتفاع بجلود الميتة مثلا فمطابقة مضمون الحديث له لا توجب العلم بالصدور
ولا جواز العمل به بمجرد المطابقة بل مطابقته للقسم الاول ايضا لا توجب اذ لا مانع من ان يفتري على النبي صلعم

بل كلها اذ القسم ما لا يكاد يوجد وقال الشيخ وانت اذا فكرت في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا يخرج عن قسم من هذه الاقسام وما وجدت اصحابنا عملوا عليه
في هذا الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام لا يخرج عن واحد من هذه الاقسام ولم يعلم ان كل حديث عملوا به فهو عنده صحيح وقال في
اول التهذيب واذكر مسئلة واستدل عليها اما من ظاهر القرآن او من صريحه او فحواه او دليله او معناه واما من السنة المقطوع بها من الاخبار المتواترة او الاخبار
التي تقترن اليها ما يدل على صحتها واما من

القرائن التي تدل على صحتها
اجماع المسلمين ان كان فيها او اجماع الفرقة المحقة

بانه ثقة لا تطلع احدا وكون المضمون حقا مع قطع النظر عن استنباطه من الخبر لا احتياج لنا اليه اللهم الا
لتاسيد ما علم من غيره ان احتيج اليه وكذا القول في مطابقته لظاهر القرآن وغيره او فرض غرض دنيوي للمفترى
في افترائه بما يوافق القرآن لا سيما عمومه او دليله بما اختلف في حجيته ليس بذلك البعيد ثم ان ظاهر القرآن
وغيره اذا فرض غرض دنيوي للمفترى في افترائه بما يوافق ان كان كافيا في الافتاء او العمل فما وجه الحاجة الى
بيان حال الخبر والكلام في مطابقته السنة والاجماعين كالسابق حرفا بحرف ثم قال واما القسم الآخر فهو كل
خبر لا يكون متواترا او يتعرى عن واحد من هذه القرائن فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا
كان خبر لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف
فتاويهم بخلافه فيترك لاجلها العمل به اقول الخبر المتعرى عن جميع هذه القرائن لا يخرج من ان يكون افتى
بمضمونه كل من حفظ عنه الفتوى او افتى بخلافه او افتى به البعض سواء سكت عنه البعض الاخر او افتى
بخلافه من غير استناد الى خبر اخر لان المفروض عدم وجود المعارض ثم هو اما ان يكون موجودا في جميع
الاصول بسند لا يبلغ حد التواتر كما هو المفروض او يكون موجودا في بعضها بحيث يمكن ان يسمى مشهورا
او لا كما وجد شاذا في اصل او اصلين بسند او سندين فعلى الاول لا محيص عن الافتاء والعمل به ولا
نقطع بان افتاء الجميع بمضمونه جعله من القسم المحفوف لان الاجماع الذي جعله الشيخ ره قرينة هو
الذي ليس على مضمون الخبر من حيث هو هذا الخبر بل اجمعوا على حكم وقد اتفق الخبر موافقا له والذي في هذا
اعم من الاجماع المصطلح مع فرض كون الاجماع والشهرة مستندا الى هذا الخبر المفروض ثم ان هذا الخبر على
هذا الفرض ليس من الذي اجمع على نقله فقط بل قلدوه فيه اذ افتى الجميع بمضمونه او جد في اصل واحد
لا غير لا مانع منه اللهم الا ان يراد الاجماع في النقل ما يشمل الافتاء والثاني لا يدل على صحته والثالث ان بلغ
المفتون بخلافه حدا علم الاجماع دخول قول المعصوم في اقوالهم فيطرح لاجل مخالفته لفتواه ع وكا لا عن

بالحد الكثرة

ثم اذكر بعد ذلك ما ورد من احاديث اصحابنا المشهورة في ذلك وانظر فيما ورد بعد ذلك مما ينافيها ويضادها وابين الوجه فيها اما بتاويل
١٨٤ اجمع بينها وبينها او اذكر وجه الفساد فيها اما من ضعف اسنادها او عمل العصابة بخلاف متضمنها وهذا الكلام صريح في ان ما لم يستوعب بتاويله
او جرحه لهواها من المتواتر او من المحفوف بالقرائن المفيدة للقطع او من الاحاديث المشهورة عند ارباب الحديث فالاول والثاني ظاهر ان اثباتهما قبيل قطع

بالحد الكثرة بل لو علم ان العلماء الثقات المتورعين من اصحاب الائمة ع افتوا بخلافه لطرح اذ العادة قاضية
بمطابقة مذهب الامام ع لفتاويهم المتفقة وان لم تبلغ كما اذا لم يعلم فتوى القدماء بل المتاخرون الذين قد يتركون
الخبر لاجل مخالفته لقاعدة اصولية قطعية على زعمهم تركوه ولم يعملوا به فح لا بد لنا من النظر في دليلهم وفي الخبر
والترجيح والعمل بادنى حكم ما اذا افتى بعض القدماء ممن لا يعلم من فتاويهم دخول قول المعصوم ع في اقوالهم
سواء كان المفتي بخلافه الخبر من نقله وعمل بخلافه او من لم ينقله وسواء عمل المتاخرون بمضمونه او بخلافه
او سكتوا عنه والغرض انه ح يجمع الاحتمالات ولا يدعى تحقق الجميع بحسب الواقع ثم قال الشيخ ره وان
كان هناك ما يعارضه فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة في الطريقين وان كانا سواء
في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القرائن
التي ذكرناها نظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على بعض الوجوه وضرب من التاويل
كان العمل به اولى من العمل بالاخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الاخر لانه يكون العامل به عاملا
بالخبرين معا واذا كان الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما وحمل الاخر على بعض الوجوه من التاويل وكان
الاخر عاريا من ذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد
التاويلين خبر اخر وكان متحاذيا كان ~~العمل به اولى من العمل بما~~ العامل مخيرا في العمل بايهما شاء واذا لم يمكن
العمل بواحد من الخبرين الا بعد طرح الاخر جملة لتضادهما وبعد التاويل بينهما كان العامل ايضا مخيرا في العمل
بايهما شاء من جهة التسليم ولا يكون العاملان بهما على هذا الوجه اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما
على خلاف ما عمل عليه الاخر مخطئا ولا متجاوزا حد الصواب اذ روي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا ورد
عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الاخر مما ذكرناه كنتم مخيرين في العمل بهما
ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال

[illegible]

الخبر الآخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا وانت
اذا فكرت في هذه الجملة وجدت الكلام ما عملنا عليه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام
لا يخرج من واحد من هذه الاقسام انتهى كلامه الشريف شكر الله سعيه وجزاه خيرا اقول المتعارضان لا يخلو
اما ان يكون هناك اجماع على صحة احدهما وابطال الآخر او على صحتهما او على ابطالهما او على صحة احدهما من
غير تعرض لابطال الآخر او على ابطاله من غير تعرض لصحة الآخر واما ان لا يكون فعلى الاول لا احتياج لنا الى
ملاحظة سند الباطل او التعرض لتاويله وعلى الثاني لا شك في استحالة الاجماع على صحة المضمونين من غير تاويل
لاحدهما او لا تضاد في حكم الله الواقعي بل ان كان اجماع فعلى صحة الصدور ح لا بد من التاويل اما فيهما او في
احدهما كما لو امرنا بشيء ونهانا عنه فنأول مثلا الامر على الجواز المطلق والنهي على الكراهة او امرنا في خبر ونفي
البأس عن الترك في الآخر فنقول الامر محمول على الاستحباب مثلا فان فرضنا الاحتياج في التاويل الى خبر آخر فلابد
شاهد لاحد التاويلين او لهما فذاك والا فالتوقف في الافتاء والاحتياط في العمل ان امكن والا فالعمل
باحدهما من باب التسليم والثالث كالاول وفي الرابع ينبغي العمل بالصحيح والافتاء لقولهم ع خذ بالمجمع عليه
بين اصحابك ثم انه اذا ان يحتج بينهما الا ان يحمل احد فيظن بالمعصوم ما لا يليق به فباب التاويل واسع
واما الثاني ربما الاجتهاد فهو غير محتاج في هذا الغرض الى ملاحظة سند مثل هذا الحديث وسنده واما الخامس
فحكم باطله كما تقدم واما المجهول حاله فان علم صحة مضمونه من موضع آخر فلا احتياج ايضا الى ملاحظة
سنده والا فالاحتياج حتى لا يدين الله بغير علم وكذا الحكم الخبرين الذين لا اجماع اصلا في شانهما وانت بعد ما احطت
خبرا بما قلناه لا يخفى عليك مواقع النظر فانظر قوله ره واما الثالثة فقد عرفت حال القرائن التي ذكرها
الشيخ والتي ذكرها الفاضل قدس سره واما الشهرة فتعلم حالها ايضا من حال غيرها من القرائن وليت
شعري لم لم يجعل الشيخ ره الخبر المشهور اذا افادت الشهرة القطع من المحفوف بالقرائن وجعله مقابلا

لزم ان يجب على من لا يقلد ان ينظر الى ما يقوله الشيخ او يطرحه هل عمل به من عاصر الشيخ او تقدمه من الفضلاء
المتبحرين الذين هم في مرتبة الشيخ علما وتتبعا او لا بل هل عمل به الشيخ نفسه في غير التهذيب او لا فان اتفق
في التاويل والنزل فنعم الوفاق والا فلا ينبغي الجمود على عمل الشيخ الفساد والطرح مع هذا لا تختص بالشيخ
قوله ره على العمل بهذه الاخبار ينبغي ان يستثنى من هذه الاخبار الاخبار التي يطرحها الشيخ ره ويحكم بفسادها
اذا كانت موجودة في تلك التصانيف والاصول قوله ره ولا يحصل الا بالنظر الظاهر ان غرضه ان حصول العلم
بحال اكثر الرواة لا يحصل الا بالتتبع في علم الرجال والا فقد يكون اشتهار الرجل بحيث يعلم حاله من لا علم له اصلا
فضلا عن علم الرجال فلا اظنك محتاجا في توثيق مثل المولى الفاضل الاردبيلي ره والشهيدين
مثلا الى الملاحظة فلاحظ وتدبر المصرح الى ما قلناه انتهى قوله ره في غاية الندرة الظاهر ان مراد
الفاضل ره بالراوي هو صاحب الاصل ح لا احتياج الى العلم بحال باقي السند اذا علم وجود الحديث في
الاصل المنقول منه وقد كانت الاصول كلها او جلها موجودة عند الصدوق ره والعلم بعدم افتراء
ارباب الاصول كلهم او معظمهم وبعدم افتراء الصدوق ره ليس بعزيز والغلط والسهو ان كانا كالطبيعة
الثانية ولكن بملاحظة حال الراوي وجلالة شانه قد يحصل العلم العادي بعدمهما قوله ره لا يكون مشتركة
في رجال السند اقول على تقدير عدم الاشتراك لا يوجب القطع ايضا اذ المفروض عدم التواتر ونقل الآحاد بنفسه
غير موجب للقطع قطعا وان بلغ الى حد الاستفاضة قوله ره اذ كان الكليني ره في عدم تمكن الكليني
مثلا من الموجودين في زمان الغيبة الصغرى نظر اللهم الا ان يكون واليه الاكتفاء بالظن لا سيما اذا كان طريق
تحصيل القطع حرجا لا سيما ولا فتى اهل ذلك قوله ره مع انه لا يحصل العلم قد عرفت ما في دعوى الحصر وكذا في
قوله بعد هذا وانه لا يكاد قوله ره وانه هذا الاجماع اقول ان كان المراد بالاجماع المعنى المعروف بيننا
اعني الكاشف عن قول المعصوم ع او فعله او تقريره فعلى تقدير تواتره يفيد القطع بحكم المعصوم ع بالصحة

ومنها وجوده في اصل معروف الانتساب الى احد جماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضل بن يسار او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن واحمد بن محمد بن ابي نصر او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدهم شيخ الطائفة في كتاب العدة كما نقله عند المحقق في بحث التراوح من المعتبر فان قلت اخبار العدل صحيحة وخبر الفاسق يخرج الخبر عن كونه خبر الفاسق ويدخله في خبر العدل فلا دلالة في الاية على منع العمل به قلت لا نم ذلك بل المجاني بالنبأ انما هو الفاسق وخبر العدل ليس هو لكذب بل صحة خبر الفاسق والا لم يحصل التعارض و اثبات شيء من التكليف يحتاج الى دليل فليتامل وايضا فالظاهر ان اخبار ابن بابويه صحيحة اخبار كتابه ليس من حيث علم صحة خصوصية كل خبر منها بل لاجل

وان كان المراد به الشهرة فتقسيمه الى الظني والقطعي ليس على ما ينبغي لان مورد هذا التقسيم انما هو الاول كما لا يخفى **قوله** ومنها وجوده لا يقال من المعتبر لعل بينهما الاختلاف متعلق الاجماع في قوله على تصديقهم وعلى تصحيح ما يصح عنهم وعلى العمل هو ان الاولين يجوز العمل بهما وبهم اذا اسندوه الى المعصوم ع لمرتبة فضلهم واجتهادهم والوسط يلزم قبول روايتهم وان كان المروي عنه وهو الواسطة بينهم وبين المعصوم ع مجهولا او ضعيفا والاخير اجمع على العمل بروايته او كان المروي عنه هو المعصوم ع او كان تقدم ان بعض ما ذكره الشيخ يفيد القطع كما لا يخفى **قوله** فان قلت اخبار العدل الخ اقول الاية الشريفة تمنع من العمل بخبر الفاسق قبل التثبت والتبين ومن عمل بخبره لاخبار العدل بصحته فقد تثبت وليس الاخبار بالصحة بدون من تعديل العدل للراوي له لم يكن موثقه ولا ادري ان التعارض بين ماذا لانه ليس هنا الا خبر الفاسق واخبار العدل بصحة خبره ولا تنافي بينهما وعلمت ان العمل لاخبار العدل هو مقتضى التثبت فلا ينافيه منطوق الاية الشريفة **قوله** ره وايضا فالظاهر ان اخبار ابن بابويه الخ اقول قد اشتهر ان الصحيح عند القدماء ما صح اتصاله بالمعصوم ع اما بالتواتر او القرائن او حيث ذلك واما صحة الكتاب بمعنى القطع بنسبته الى مؤلفه فليس اصطلاحا لهم فلا يجوز حمل حكم الصدوق بصحة احاديث كتابه عليه واما دة ره بالحديث المنقطع ذو سند فلا ينافي الصحة بالمعنى المصطلح عندهم لان القطع بصدوره عنه ع لا ينافي رده لتفرد واحد به بمعنى عدم عمل العصابة به واما دة بالحديث المذكور في الكتب المعتمدة لاجل كونه منقطع السند او بتفرد الى اخره يدل على ان انقطاع السند فاعلم ان الحق ان القرائن انما تدل على سكون النفس واطمينانها في صدور تلك الاحاديث من المعصوم ع اعم من ان يكون اعتقادا جازما ثابتا مطابقا للواقع لا اشتداد لبه لا ضعف ولا زيادة ولا نقصان ولا زوال او يكون اعتقادا يشتد ويضعف ويزيد وينقص ويبقى ويزول قال الشيخ المحدث البابع الشيخ شهاب الدين في رسالته هداية الابرار اعلم ان لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم

الحديث لان هذا الحديث باسناده منقطع والحديث الاول رحمة وردت و اسناده متصل وامثال ذلك في هذا الكتاب كثيرة للحاصل ان نعرض لقبول الخبر ورده بسبب الاسناد كثيرة مع وحدة الكتاب المأخوذ منه وهذا ينافي قطعية الكتاب عنده

الثابت المطابق للواقع وهذا يسمى اليقين وعلوم الانبياء والائمة عليهم السلام من هذا القبيل ويطلق ايضا على ما تسكن اليه النفس وتقتضي العادة بصدقه وهذا يسمى العلم العادي ويحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه ثم قال وليس له ضابط بل مداره على ما يحصل به التصديق والجزم وهو مراتبه متفاوتة وتنوعها افاد اليقين عند قوم وما يقرب من الظن الغالب عند اخرين بحسب القرائن والاحوال وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية واوجب عليهم العمل بها عند حصولها لهم كما يرشد اليه موضوع الشريعة السمحة وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة عليهم السلام بخبر الثقة العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد بل بخبر غير العدل اذا دلت القرائن على صدقه ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحيوة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاة ومن تتبع كلام العرب ومواقع لفظ العلم في المحاورات جزم بان اطلاق لفظ العلم على ما يحصل به الجزم عندهم حقيقة وانه كلي يصدق على افراده بالتشكيك وان تخصيصه باليقين فقط اصطلاح حادث لاهل المنطق دون اهل اللغة لبناء اللغة على الظواهر دون هذه التدقيقات وتحقق ان الظن لغة هو الاعتقاد الراجح الذي لا جزم معه اصلا قال والعلم بهذا المعنى قد اعتبره الاصوليون والمتكلمون في قواعدهم ثم قال يدلك على ذلك تعريف السيد المرتضى في الذريعة للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس وهذا التعريف يشمل نوعي العلم اعني اليقيني والعادي فهذا هو العلم الشرعي فان شئت سمه علما وان شئت سمه ظنا فلا مشاحة في الاصطلاح بعد ان علم انه كاف في ثبوت الاحكام الشرعية ثم قال وكيف كان فالنزاع في هذه المسألة لفظي لان الكل اجمعوا على انه يجب العمل باليقين ان امكن والا فبما يحصل به الاطمينان والجزم عادة ولكن هل يسمى هذا علما حقيقة بان يكون للعلم افراد متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما قرب من الظن المتاخم له او حقيقة واحدة تاب ان يكون الخ لا تتفاوت وهي اليقين وما سواه ظن

والامر نعرضه لذكر المشيخة على هذا عبث بل ينبغي على هذا ان يقول اني اخذت اخبارا من الكتب المعتمدة والاحاديث قطعية لا يحتاج الى الاطلاع على رواتها
وعلى طريق اليهم وكذا الكلام مع الكليني مع ان ابن بابويه كثيرا ما يطرح الروايات المذكورة في الكافي في باب الرجل يوصي الى رجلين بعد ما ذكر توقيعا من التوقيعات
الواردة من الناحية المقدسة بهذا التوقيع عندي بخط ابي محمد الحسن بن علي عم وفي كتاب محمد بن يعقوب الكليني رواية بخلاف ذلك التوقيع عن الصادق عم ثم قال
لست افتي بهذا الحديث بل افتي بما عندي بخط الحسن بن علي عم ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق عم
وذلك ان الاخبار لها وجوه ومعان وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس وقال في باب ... نقل حديثا وجدت هذا الحديث في الكتب

وذلك خارج عما نحن فيه والله اعلم انتهى كلام الشريف مع ادنى اختصار وانما نقلنا بطوله لان هذا الفاضل
من جملة الاخباريين وقد صرح بان مرادهم بالعلم حيث يقولون ان اخبارنا معلومة الصدور وان ما في كتبنا
معلومة لنا هو الذي لا يشترط فيه الثبات ولا المطابقة للواقع فان كان مراد الفاضل امين الملة
والدين بالقطع ما ذكره فلا يرد عليه الابحاث التي اوردناها عليه عند التكلم على القرائن اذ حصول
مثل هذا العلم من القرائن ورجحان ما يحصل بها على ما يحصل من علم الرجال مسلم عندنا اذا عرفت هذه
فيمكن ان يكون حكم الصدوق بصحة اسناد الاحاديث الى المعصومين عليهم السلام بهذا المعنى فلا ينافي عند التعارض
ان يصير احد المتعارضين عنده ارجح من الاخر بتوسط الاصول واتصال سنده او عدالة الراوي فيعمل
بالارجح ويمكن ان يكون ملاحظة السند تعبدا كما اشرنا اليه سابقا وان كان الخبران معلومين يقينا
وقال ره في فصل اخر فان قلت ان الشيخ الطوسي ره في التهذيب رد بعض احاديث الكافي ووصفها بالضعف
والشذوذ وهو ينافي الصحة قلت لا منافاة فان الشيخ عارضها باحاديث اقوى منها لان رواتها اعدل
او اكثر فضعفها بالنسبة الى المعارض الاقوى وشذوذها لانها تخالف ما رواه الاكثر وذلك لا ينافي الصحة
بمعنى اتصالها بالمعصوم بل ينافي العمل بها لخروجها مخرج التقية او غير ذلك وسياتي في كلام الشيخ انه لا يعمل
بخبر العدل الامامي فضلا عن غيره الا مع عدم المعارض الاقوى الا ترى كثيرا ما يقول هذا الحديث ضعيف
لانه شاذ او يخالف للاحاديث الكثيرة او المتواترة وكثيرا ما يرد خبر العدل الامامي فضلا عن غيره الا مع
عدم المعارض الاقوى الا ترى كثيرا ما يقول هذا الحديث ضعيف لانه شاذ او يخالف للاحاديث الكثيرة او المتواترة
بخبر في غاية الضعف عند المتاخرين لقرينة دلت على رجحانه فان قلت ان الصدوق طعن في بعض اخبار
الكافي حيث قال في باب الرجل يوصي الى رجلين بعد ان ذكر ان عنده توقيعا بخط العسكري عم وذكر
رواية في الكافي وزعم انها تخالف التوقيع ثم قال لا افتي بهذا الحديث بل بما عندي من خط الحسن بن علي عم

رد الشيخ بعض اخبار الكافي

طعن الصدوق في بعض اخبار الكافي

ولو صح الخبران

والاقوى في هذا الزمان جواز العمل بالاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة من اهل العمل بالحديث من دون ملاحظة الاسانيد بشرط عدم المعارض وعدم كون
مضمونه مخالفا لعمل المشهور من فقهائنا وسيجيء تحقيق حكم صورة المعارضة في بحث التراجيح ان شاء الله تعالى الثاني شك في اعتبار مطلق
الظن وهو مما اختاره بعض الفضلاء وصورته ان يقال قد حصل لنا من تتبع اثار العلماء انهم كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم عم سواء كان
منشأ حصول هذا الظن رواية صحيح او لا مسندة او لا مرسلة او لا الى غير ذلك ويلزم على هذا ان لا يكون العلم باحوال الرواة محتاجا اليه اذ ربما يحصل
هذا الظن من رواية من هو في غاية الضعف ولا يحصل من رواية من هو في غاية الثقة والجواب لا نسلم عمل العلماء بكل ما يحصل لهم الظن به بل الظن من اجل الغفلة

ولو صح الخبران جميعا فليس صريحا في تكذيب خبر الكليني لانه يجوز ان يكون المراد بذلك انهما لو تساويا
في الصحة ولا شك ان خط الامام عم اصح واولى بالاتباع وانما يتعين العمل بما رواه الثقة او شهد بصحته
اذا لم يعارضه ما هو اقوى منه ولو سلم رد الصدوق له وطعنه فيه فربما كان ذلك من باب الغفلة
عما ذكره الكليني ره في اول كتابه لشدة تمسكه بالتوقيع الاشرف وحق له ذلك وقد عمل الصدوق باخبار
انفرد بها الكليني وغيره حيث لم يجد لها معارضا فمنها الحديث الذي رواه في باب الوصي يمنع الوارث
وقال لم اجده الا في كتاب محمد بن يعقوب وهو يدل على عمله به لانه لم ينقل في ذلك الباب غيره ومنها حديث ذكره في
كفارة من جامع في شهر رمضان وقال لم اجد ذلك في شيء من الاصول وانما تفرد بروايته علي بن ابراهيم بن هاشم
وهذا من اعظم الادلة على ان الصدوق كان يذهب الى جواز العمل بالخبر بما صححه الثقة وانه هو وغيره من
القدماء لم يطلقوا الفتوى بحديث الا اذا قطعوا بصحته من طرق عديدة توجب اليقين وما اليس كل عمل ابن ...
باب الاعتماد على الراوي الثقة ونبهوا على ذلك ومنها الحديث رواه في عيون اخبار الرضا عم عن المسمعي ثم قال
بعد كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيء الراي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث وانما اخرجت
هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي وهذا يدل على انه كان
يرى قبول ما قبل الثقة الضابط من الاخبار واجازه وان كان راويه ضعيفا لان قبول الخبر المجروح
لا يكون الا لقرينة اوجبت له ذلك فكيف يتوهم منه الطعن فيما قبله ثقة الاسلام وحكم بصحته وعمل به الا ان
ذلك عن غفلة والله اعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان الحديث الذي رواه الكليني ره لا يخالف التوقيع الاشرف
ولكن الصدوق ره لم يتامله كما ينبغي وقد نبه على ذلك العلامة في المختلف فليراجع فان قلت كيف نصدق
الصدوق في كل ما رواه في كتابه وعمل به ومن جملة ما رواه اخبار سهو النبي صلعم واخبار تكذيب المشاهدة
مدلولها من ان شهر رمضان لا ينقص عن ثلثين يوما قلت لم ينقل الصدوق وحده ذلك بل نقل اخبار سهو المعصوم

الكليني والشيخ اعتمدوا ونقلوا الامامية عندهم وليس كل خبر صحيح يجب علينا اعتقاد مدلوله والعمل به لانه قد يكون ورد
للتقية وما نحن فيه كذلك فان مسئلة تجويز السهو والخطاء على الانبياء من اشهر مذاهب العامة وكان الخلفاء
من بني امية وبني العباس يبالغون في ترويج القول بها لما يدعونه من الامامة الباطلة فخرجت هذه الاخبار
مخرج التقية مع ان بعضها صريح في ذلك واما اخبار عدم نقص شهر رمضان فهي موافقة لبعض مذاهب العامة
وروى البخاري في صحيحه ما يوافقها فهي ايضا محمولة على التقية وقد غفل الصدوق عن ذلك وعمل بها
سهوا كما افتى هو وغيره بمضمون احاديث كثيرة وردت للتقية اما للغفلة او لعدم الاطلاع على ما يعارضها
وانما نسبت اليه هذا القول لمبالغته التي بالغها في رد هذه الاخبار ولو سكت عنها سكت غيره
من المتشابهات التي يجب ردها الى الائمة الهدى لكان اصلح قوله ره واعلم تعرضه لذكر الشيخ انه كان ايضا
السند وسماع الحديث من الشيخ والقراءة عليه امرا مرغوبا عندهم لا يساوون لا عليهم مع اليقين بصحة نسبة الكتاب
الى مؤلفه او الى المعصوم ع ولعلنا ننقل بعض ما يدل على هذا المطلب ان شاء الله وكفى بما قلناه فائدة لذكر الشيخ
حتى لا يتوهم ان احاديث كتابه كلها او جلها منقطع الاسناد قوله ره مع ان ابن بابويه ذكر انه قد ... يتعلق
بهذا الكلام قوله ره والجواب الاتم انه ان اراد بالظن ما قلناه وهو الذي عبر عنه البعض بالعلم العادي بل
بالقطع ومراد السيد واماثله بالظنيات هي الحاصلة من الرأي والقياس واماثلها لا الظن المعتبر بحسب
الشرع الذي دل القاطع على العمل به وقد مر في بحث الاخبار ان القاطع دل على وجوب عملنا بالكتب والاصول
المعتمدة التي كانت في زمان حضور الائمة ع فانا نعلم انه منقول عنها ولو بشهادة المشايخ الثلثة نعمل بها
واما الاحاديث التي لم تدل قرينة على انها منها ولا على صحة استنادها الى المعصوم ع فلا نعمل بها وانما
ذكروها للتأييد او لكونها دالة على الامور المسنونة والمكروهة ولم يكن لها معارض اقوى منها قوله ره
الحق قد سبق ما يتعلق بهذا الكلام عند الكلام على حجية خبر الواحد فتذكر قوله ره انه قد وقع انه كثيرا

يذكر خصوص السبب وربما يكون من التي اجمع على كونها اسبابا مثل السبع الموبقات فلا يدل الشك الثالث
على عدم الاحتياج الى علم الرجال مطلقا قوله واعتبر بعض العلماء الخ فيه ايضا انه لا يثبت المدعى وهو
عدم الاحتياج اصلا مع ان المراجعة الى كتاب المنتقى يبطل هذا المدعى فارجع قوله ره وايضا كثيرا ما
على هذا يثبت الاحتياج لنظر حال الرجل وربما يعلم من حال القرائن تاريخ الرواية فعلى من ادعى الصحة مطلقا
الجواب عن هذا الاشكال وما نحن فيه تتبع العلم فما علمنا انه تاريخ لحقه بمقتضاه قوله ره فالجواب عن جميع هذه
الشكوك انه الحق ان جميع ما ذكر ليس شكا وان الفاضل ما ادعى عدم حصول الرجحان في كلامه بل طالب بدليل
اعتبار مثل هذا الظن ولو لم يطالب فنحن نطالب ومقبولة عمر بن حنظلة وغيرها لا يدل على ازيد من اعتبار
حال الراوي واما على ان عدالته تثبت باي طريق او على العموم بحيث يشمل ما تثبت بشهادة من لم يلق الرجل
وانما ظن العدالة من السماع من غيره وهكذا الى ان ينتهي الى من عاصر الراوي او اجتهد وظن العدالة فحكم بها
فلا يدل عليه اصلا نحن نعول على مثل هذا الظن لا بد له من دليل والمقصود لم يات به قوله ره فان قلت فعلى
هذا انه اعلم انه لا شك في وجود الحديثين الواردة للترجيح كما يأتي في باب التعادل ليست مذكورة في كل واحد
واحد منها ولو ذكر بعضها في بعضها فليس لحديث الدال على ازيد من وجوه الترجيح ملاحظة حال الراوي مذكورا في كل
اصل اشتمل على المتعارضين ثم ان تجويز العمل بهذه الاصول ليس مشروطا بان لا يشتمل على المتعارضين ولا بان
يكون العامل بحيث يمكنه العلم بان ما عنده من اصل واحد او اصلين هل يعارض ما فيه اصل اخر او لا فعلى هذه
المقدمات مع ملاحظة ان اكثر وجوه التراجيح المذكورة في الاحاديث مما لم يمكن العمل به لاكثر المكلفين بالعمل مثل
موافقة القران ومخالفة العامة والعمل بما هو المشهور بين علماء العامة ومثل التوقف والارجاء وغيرها مما يظهر لنا تجويز
المعصوم العمل بما اشتمل على التعارض انما هو لجواز اخذ المكلف بايهما شاء من باب التسليم لان هذا الوجه عام في
الكل للكل ويظهر منه الاستغناء عن علم الرجال ثم لو فرض ان ملاحظة حال الراوي من وجوه الترجيح لا بد منه

للعامل والمفتي حتى لا يجوز له الانتقال منه الى غيره من الوجوه الابعد فتساوى حال الراويين فح يمكن الاستغناء
ومن يدعي ذلك فعليه اقامة الحجة نحن لا ندعي ان علم الرجال لا يفيد ترجيحا اصلا بل ندعي انه لا يفيد ترجيحا
معتبرا عند الشارع كما قال الفاضل ره ومع التنزل فندعي ان فائدته تحصل من غيره فلا احتياج اليه مثل الاحتياج
الى العلوم العربية فان كان ولا بد فيكون من المكملات لا من الضروريات هذا وتفصيل المقولة تحقيقه ان الاصول
والكتب لا تخ من اقسام ثلثة لانها اما ان تكون معروضة على الائمة عليهم السلم فلم ينكروا عليه بل مدحوا المؤلفين
واثنوا عليهم واما ان تكون مشتهرة بين الطائفة بحيث يعلم قطعا ان الائمة عليهم السلم كانوا عالمين بان شيعتهم
يعملون بها ويفتون بما فيها من الاحاديث المنسوبة فيها اليهم عليهم السلم واما ان تكون نسبتها الى مؤلفيها مشهورة
متواترة وكان المؤلفون ممن يوثق بهم ويعتمد على رواياتهم لا بمعنى القطع بصدور جميع ما دونوه عن المعصوم عم
بل بمعنى حصول الظن الاكثري ان التهذيب مثلا كتاب مشهور ومؤلفه فقيه فاضل ومدار العلماء الى الآن هو المرجع اليه ولا
يوجب هذا الا رجحانا بالنسبة الى ما في غيره من الكتب الغير المشهورة فعلى هذا نقول ان بملاحظة السند في
التعارض قوله ره قلت قد عرفت اه قلت اذا علم المعصوم عم ان شيعته يعملون بما في كتاب حريز مثلا ولم ينكر ولم يردعهم
على هذا العمل فح لا فرق بين هذا التقرير وبين ان يسمع العامل جميع ما في الكتاب منه عم شفاها في جواز العمل
للمفتي نفسه وافتائه للغير بان الواجب عليك ان تفعل كذا او تترك كذا ثم لو اراد احد ان يخبر بحكم الله الواقعي
فلا بد له من القطع بصدور الحديث اذا لم يكن هناك احتمال للتقية وكان الخبر نصا فيما يستفاد منه وهذا امر
لا ريب فيه اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي دل على جواز العمل في صورة عدم التعارض من كون الحديث ماخوذا
من الاصل المعروض على الامام عم وغيره هو بعينه دليل على جواز العمل مع التعارض اذا كان المتعارضان موجودين في
الاصول والكتب فما الذي فرق بين الصورتين ووجود المتعارضين انما يدل على ان حكم الله الواقعي هو احدهما لا
كلاهما اذ لا تناقض في الواقع ولا يضرنا الجهل بالواقع اذا كان لنا مخلص للعمل وهو تجويزهم عم العمل بما في الاصول

مع عدم خلوها عن المتعارضين انما يدل على ان حكم الله الواقعي هو احدهما لا كلاهما اذ لا تناقض في الواقع
بغير الجهل واما بيانهم عم علاج التعارض بملاحظة حال الراوي فالظاهر على قول المص ره انه ينفع عند الظن
بجواز العمل لانه قال في صورة تعارض القطعيين بتجويزهم عم العمل وعمل العلماء لا يصير حجة ما لم يبلغ حد
الاجماع قوله ره فاما بعد التفتيش اه هذا الكلام الى اخره يدل على ان بعض الرواة يعلم حاله من غير علم
الرجال والاصحاب من هذه الجملة وان البعض من مشايخ الاجازة لا يضر ضعفهم او جهالتهم فلا يبقى من
الرواة الا من لا يعمل بحديثه من لا اصل له او له اصل لا اصله معتبر قوله ره العاشر ان يكون له ملكة قوية
وطبيعة مستقيمة اه الظ ان نسبة المقدمات المذكورة من الشرائط والكمالات الى تلك الملكة ليست نسبة
ايجابية بمعنى وجوب حصولها عند تحصيل هذه المذكورات بل نسبتها اليه نسبة اعدادية فان كان للنفس
استعداد ذاتي وصفاء غريزي لقبولها فعند تحقق المقدمات يفيض عليها تلك الملكة من مبدأها الفياض
والا فلا كما ان التجربة تشهد بذلك وما اشبه هذا بمن صرف عمره في المنطق وبلغ منه الغاية وهو لا يقدر على
ترتيب الاقيسة من عند نفسه الا بعضها بتعسف لغوي ومن علم الطب وهو عاجز عند العمل ثم ان الطبيعة المستقيمة
ليس للاكتساب فيها مدخل لا بالايجاب ولا بالاعداد بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء وهو لا ينفك عن الملكة ان اعتبرنا
فيها الاقتدار على رد الجزئيات الى القواعد واقتناص الفروع من الاصول والحكم بلزوم اللوازم الغير البينة ونفي
الانداد كل بحسب الواقع واما من يرد الجزئي الى غير قاعدته ويقتنص الفرع من غير اصله ويحكم بلزوم ما ليس بلازم
وبعدم لزوم ما ليس بعدم فهو شبيه بذي الملكة كشبه السوفسطائي بالحكيم هذا والظ من كلمات القوم في هذا
المقام ان ما ذكروه من الشرائط وغيرها معدة لحصول ملكة استنباط جميع المسائل الفقهية سواء خرجت من القوة
الى الفعل بان استنبط فعلا ام لم يخرج بعد وعلى هذا لا يسمح الزمان بمثل هذا الفقيه الا واحدا ثم واحدا وفي عصر ثم
عصر بل لا يكاد يوجد انتهى ان ذهن الملكة تكون على هذا التقرير امرا وجدانيا مقتضاه الاصابة في كل المسائل او الصواب

انه حكم العرضان الى اخر ما قال وقد عرفت ان حكم العمل وعمله

من طرق النقيض لا يكون الا واحدا وان لا ترى فقيهين متفقين في جميع ما استنبطاه ويكون العلم
بوجوده اشكل الا من جانب اخبار المعصوم ع اذ ليس امرا محسوسا يقع فيه شهادة العدلين ونحن
نرى من يغلط في استنباطه ناصبا نفسه للافتاء من غير نكير لا سيما اذا كان قليل الكبوة نادر السقط
ومن اين يحصل لنا العلم بذي الملكة الا ولحق بعرض فتاوى هذا على فتاويه والظن ان الاستقامة بحسب
الواقع غير معتبرة من حيث القطع بل المعتبر ظن تحقق الاستقامة في اغلب المسائل كما سيجيء المصححة
اليه ح وجود مثل ذي الملكة كلا ليس بعزيز ونحن نعلم بالضرورة بعد الرجوع الى مصنفات الفقهاء
انهم كانوا ذوي ملكات كذلك والشبهة هناك شبهة في مقابل الضروري ثم انه لا تفاوت بين المجتهدين
المطلقين في نفس الملكة وان تفاوتا في سرعة الانتقال وبطئه واما الاستقامة فقد يتفاوت فيها
الحال بحسب الغلبة والاغلبية وقد روجي انشاء الله تعالى انه لا دليل على جواز استنباط المسائل من القواعد
التي يحتاج الاستنباط منها الى الملكة قوله ره واما عند وجود المعارض اه ان كان مراده بالترجيح
الترجيح من الطرق التي عينها وورد ها الائمة عليهم السلام فذلك غير محتاج الى الملكة اذ كل احد اذا نظر فرأى المعصوم
تارة يقول بايهما اخذت من باب التسليم وسعكم ومرة يذكر وجوها اخرى يعلم ان هذا الاختلاف ليس الا للتخيير
بين التخيير وسائر وجوه الترجيح الاول للعاجز والثاني للقادر وكل احد يعرف من نفسه العجز واما القادر على
تلك التراجيح فلان مدارنا على العلم بمحكمات الكتاب والسنة وتتبع احوال الرواة واقوال العامة والخاصة
وتمييز المشهور من الخبر والفتوى والعلم بطريق الاحتياط في العمل والتوقف وجميع ذلك يكفيه قليل من العلم
والقوة قوله ره وكذا العلم باللوازم الغير البينة اه قد قرروا لنا عليهم السلام قواعد يستنبط منها بعض المسائل
من غير احتياج الى الملكة وهي امور معينة معلومة وكلما لا نشاهد لنا فيها ادعينا احسن من التجربة
فلنلتقط تلك الدرر ونجرب انفسنا نعم نحن نقول ان هناك قواعد وضعها الاصوليون ولما لم تكن

كلهم متفقة

كلهم متفقة ولم تكن تلك القواعد مقتبسة من مشكوة الولاية تراهم متصادمين فيها وكل يتمسك بمقدمات
يعارض فيها الوهم العقل بل اكثرها اما من المغالطات او المقدمات المسلمة بينهم التي ما جعل الله لها من سلطان
فالترجيح بين تلك الاراء واستنباط المسائل من تلك القواعد يحتاج الى تلك الملكة بل الخروج بحق من
بينها اصعب الاشياء ولهذا ترى مثل العلامة يختلف اراؤه في كتبه اصولا وفروعا حسب ما يظهر له من الخطأ
في الاصول وان شئت التفصيل والاطلاع على الشبهة التي من اجلها عمل الاصوليون منا بالقواعد
المخترعة فاستمع لما يتلى عليك اعلم ان الائمة عليهم السلام القوا الينا اصولا واضحة ولكن قد يكون اندراج
الاصغر تحت الاوسط خفيا لعارض من العوارض فوضع الاصوليون قاعدة يستنبط منها الاندراج واستدلوا
عليها بدليل زعموا ان مقدماته يقينية برهانية ثم اخترعوا كليات اخرى وملازمات وثبوت ملزومات
وبطلان لوازم زعموا انها ثابتة بمقدمات يقينية ايضا فتارة يكون اندراج الاصغر تحت الاوسط واضحا بينا
والخفي انما هو اثبات الكبرى وقد يكون كلاهما خفيا وقد تكون الملازمة واضحة ولكن ثبوت المقدم او بطلان
التالي يحتاج الى الدليل وقد يكون الامر بالعكس وقد يكون الكل خفيا وقطعية ادلة ما خفي منها وان كانت
محل النظر ولكن احتياج فهمها والاستنباط منها الى الملكة مما لا ريب فيه مثلا نقول ان قولهم عم كل ما طاهر
حتى يعلم انه قذر فهو قاعدة ولكنه في دخول ما هو ممزوج بما ورد عدم الاجتناب في موضوع الحدث تامل فنقول الاصل
قد كنت علمت انه كان طاهرا قبل المزج والاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت الآخر نعلم ان غسل جزء من الراس مقدمة
لغسل الوجه فيضم اليه الاصوليون القاعدة اليقينية بزعمهم وهي ان كل مقدمة للواجب واجب فحكموا بوجوبه
مثال آخر لو كان هذا الشيء مفهوم الموافقة فهو حجة والملازمة واضحة وبديهي الاصول انه يحل لانه علم كون
شيء علة لحكم من حديث او غيره فوا ها في هذا الموضع اقوى واشد وعليه قس ولا ريب لعاقل في ان الواجب
العمل بمقتضى ما يحصل اليقين به اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع سواء كان هناك اذن صريح

من الشارع في العلم لا لان الشارع لا يحكم بخلاف الواقع ولكن الخطب في هذا اليقين وانه من اين حصل فانظر انت الى الادلة الاصولية حتى يظهر انها مقدمات جدلية ومغالطية ام مقدمات برهانية ثم ان بعض المتاخرين لما راى الامر كما قلناه مال الى ان كلها او جلها ظنية ومع ذلك عمل بها ولعله زعم ان الاجماع واقع على جواز العمل بها وانت تعلم حال مثل هذا الاجماع فاتضح لك ان الشبهة للعمل بما في الاصول ليس الا زعم ان ادلتها برهانات عقلية قطعية واجب الاتباع فكن على بصيرة من امرك والمص ره يقول بما هو الحق او بما هو قريب منه في اخر بحث تقليد الميت فانظر ثم اعلم ان القواعد الكلية الاصولية لما كانت قطعية عندهم فاذا كان ازدواج الاصغر تحت الاوسط ضروريا او قطعيا بالبرهان تكون النتيجة قطعية كاستنباط وجوب غسل جزء من الراس من القاعدة المعلومة ولما كانت اخبارنا المروية اكثرها اخبار احاد وغير محفوفة بالقرينة عندهم صارت الاحاديث عندهم ظنية المتن وظنية السند فتكون النتيجة المستفادة من قواعد الاخبار ظنية لا محالة فقولنا هذا الماء طاهر المستنتج من قوله كل ماء طاهر ظني وهذا هو السر لطرحهم الخبر اذا كان مخالفا لما يستفاد من اصولهم فاحفظ وهذا الذي قلناه ان لم يكن صوابه فهو لازم عليهم فتامل وسيجيء تتمة لهذا الكلام اذا عرفت هذه ظهر لك ان ما يقول المص ره بانه محتاج الى الملكة من المسائل فنحن نقول به ايضا فاللازم عليه ان يثبت لنا حجية تلك القواعد حتى نقول ايضا بلزوم تحصيل تلك الملكة ولم يبين ولا يبين بعد قوله ره ولا شك في ان العلم اه قلنا اذا قال لك الحنفي انه قد وقعت واقعة لا نص فيها والمسلمون كلهم محتاجون اليها ولا مدرك لها الا المصالح المرسلة وهي انه قد تترس الكفار المحاربون باسارى من المسلمين ونعلم قطعا انا لو لم نرمهم لغلب اهل الاسلام وضاعت بيضتهم فهل نرميهم لان المصلحة تقتضيه وهي ان نحفظ الاسلام واهله مقصود الشارع ام نتركهم حتى يقتل الكل ثم يقتل هؤلاء ايضا فما هو جوابك هو جوابنا والحل ان المسئلة لا تخ اما ان تكون منصوصة

اولا وحكم الاولى

اولا وحكم الاولى ظ وكذا الثانية لان الائمة عليهم سم اظهروه فيرجع اليه ففي المسئلة الاولى انه لم يكن دخول الماء في الحديث ظاهرا نتوقف في الافتاء ونحتاط في العمل او نقول لم يرد عن استعمال مثل هذا الماء نهي ولا نعلم نجاسته فهو طاهر وعلى ما ذكرنا فقس جميع ما ذكره المص وما سيذكره وخير الكلام ما قل ودل

قوله ره فان الملكة المذكورة اه قد عرفت ان تلك الملكة امر واحد تنقص وتزيد وتشتد وتضعف فكل انسان اذا راجع نفسه يجد حصولها له وعدمه واولها انها ما هو للمتجزي والغير يعلم بوجودها من اثارها وهي الاستنباط واختلاف الفقهاء في سرعة الاستنباط وبطوئها في اصابة الحق وعدمها لا دخل لها في الملكة وعرفت ان المجتهدين المطلقين لا اختلاف بينهما زيادة ونقصانا وشدة وضعفا وانما الاختلاف بينهما في السرعة والبطوء والاستقامة وعدمها قوله ره ان هذه الملكة امر وهبي من الله تع اه قد عرفت ان حصول العلوم المشعرة معد لفيضان تلك الملكة على المادة القابلة فيجب علينا تحصيلها بتحصيل المعد فلنا مدخل فيها نعم بعض المواد بحسب الفطرة واما ان يعلم استعداده واما ان يكون مجهول الحال والتكليف لم يتعلق بالاول وانما تعلق بالاخرين ظاهرا نعم بعد الاكتساب كل من حصلت له يعلم انه في الواقع مكلف ومن لم يحصل له يكشف ذلك عن عدم تعلق التكليف به واقعا ولكن لو تركوا جميعا التحصيل اثم الكل لعصيانهم قوله ره بعين قائل اه لم يقل احد بوجوب تحصيل الملكة على كل المكلفين عينا ولا كفاية لان القائلين بالوجوب العيني يقولون بوجوب احد الامرين احدهما تحصيل قوة بها يقتدر على معرفة مواقع اجماع العلماء ومعرفة ظواهر النصوص ومعرفة ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة فيعملون به عند فقد النص وثانيهما الملكة المذكورة ويوجبون كل واحد على من هو اهل له واما القائلون بالكفاية فيقولون بوجوب تحصيلها على قسمين من المكلف كما قلناه قوله ره لانا نقول شرط التكليف اعلام المكلف اه من قال بوجوب تحصيلها يقول اعلم الشارع انه اوجب عليهم تحصيلها بتحصيل ما يتوقف عليه وبعد

[illegible]

تحصيله يجد من نفسه من حصلت له انه صاحب ملكة فيجب عليه الاستنباط ويعلم غيره من استنباطه انه ذو ملكة وان
لم يكن ذلك الغير ذا الملكة فانا نعلم من معالجات جالينوس انه ذو ملكة في الطب وان لم نكن طبيبا ومن لم يحصل له
يقلد بحكم العقل زمان التحصيل وما قلناه توضيح وتتميم لما سبق ولعل المص قوله ره بل اعتبرناها في المجتهد المطلق اه
قد عرفت ان المتجزي ايضا ذو ملكة غير كاملة ولعل المص ره فرض الكلام والنزاع في المطلق قوله ره انما هو لاجل
العلم اه قد عرفت ان اللازم او الجزء قد يكون بينا والملازمة والقاعدة او غيرها خفية فيحتاج فهمها والاستنباط
منها الى الملكة قوله ره فان اراد المعترض اه المعترض وان لم يدع الاستغناء ولكنه لازم للدليل والمص عاضد ضمنه
باثبات الاحتياج وقد عرفت حال الاحتياج قوله ره يحتج خلق كثير نعم اذا كان فيهم من يعرف المجتهد عن غيره ولم يكن
له مانع من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قوله ره ويعرض ترجيحاته اه قد قلنا انه يعرف من نفسه انه ذو ملكة
وغيره يعرفه وان لم يكن ذا الملكة بل يكفيه قدر من ممارسة كتب الفقهيه ونحوها قوله ره اقول قال الفاضل المحقق
المدقق رضي الدين والدنيا في كتابه لسان الخواص بعدما ذكر جملة من تعريفات الخاصة والعامة والمراد من ذكر هذه
الحدود تبيين ان المعتبر في اصله الثالث منزلة فصله هو الظن حتى ان منهم من ياخذ لفظ الظن في تعريفه اخذ
ما يجري مجراه من الاستنباط او الترجيح او نحوهما اقول فعلى هذا لا بد ان يقولوا انه لا ثبات له في الفقه قياسا الا وهو
مشتمل على ظني مثلا قولنا غسل جزء من الراس مقدمة للواجب وان كان قطعيا باعتبار انه مقدمة لغسل الوجه لكن
وجوب غسل الوجه ظني وهذا كما ترى ويقولوا بخروج كلما كان من غير هذا القبيل عن الفقه اصطلاحا ولا مشاحة
فيه ولكنا نراهم يعدون امثال هذه من المسائل او يتكلمون فيها وعليها وعلى هذا التقدير اي كون جميع المسائل
الاجتهادية يمكن ان يكون توجيه ما يستنبط من القواعد على ما فهم من الاخبار لكون الظن بالاول ارجح وهنا
ما وجد هناك اتفاقا قوله ره راجع الى النزاع لفظي يمكن ان يكون اشارة الى ان ما سماه قطعا ليس الا ما سموه ظنا بناء على
ان الظن ما يقابل اليقين وقد ذكرنا عن رسالة هداية الابرار ما يؤيد ذلك فتذكر قوله ره وثانيا اه اقول قد حقق

الفاضل المحقق

بلسان الخواص

الفاضل المحقق في الكتاب المذكور ما يقوله الاخباريون والمجتهدون منا ذكرته بطوله لما فيه من الفوائد الكثيرة
او التحقيقات الانيقة وان كان بعض ما ذكره مخالفا لراي الفاضل صاحب الفوائد قال ره بعدما ذكر ان
اتباع الظن مذموم فان قلت لعل الظن المنهي عن اتباعه لا يشمل هذا الراجح المعتبر في الاجتهاد لاطلاق الظن
على المرجوح وعلى ما حصل من غير امارة كالاعتقاد المبتدا وكذا العلم المامور بطلبه لا يختص بالجزم بل يشمل الظن
الراجح خصوصا المتاخم للجزم ولا سيما الحاصل من تتبع المدارك المعلومة الحجية وح يمكن ان يرجع الخلاف في
هذا المقام حقيقة الى ما عليه طوائف الخاصة مع العامة من اتباع الظنون الحاصلة من امثال القياس والاستحسان
والمصالح المرسلة فيتحد ما لطريق اهل الاجتهاد من الخاصة مع طريق امثالهم من اهل العلم قلنا هذا التوجيه
ظاهر الفساد فان من تتبع الحقائق اللغوية والترجيح المضبوط عند محققي علماء العربية والاصول وتامل
في وجوه المحاورات والمخاطبات العلمية ثم انصف من نفسه علم ان العقلاء العلماء لا يمكن ان يتشاجروا من قديم
الايام فيما كان نزاعهم فيه لفظيا لا طائل تحته فان قلت جواز اتباع الظن والاجتهاد في بعض المواضع من ضروريات
الدين كما في جهة القبلة وقيم المتلفات واروش الجنايات قلنا ان اهل العلم يفرقون بين نفس الحكم ومحله
ويقولون ان الاجتهاد في محال الاحكام رخص فيه اتفاقا وانما الممنوع منه المتنازع فيه بيننا وبين اهل
الاجتهاد هو الاجتهاد في نفس الاحكام واصل مسائلها وانهم حصول الظن في تلك المحال مناط لحصول القطع بجواز
العمل بمقتضاه بلا خلاف فيقع العمل على طبق العلم انتهى وان توسط الظن وما توهم من اجراء نظير ذلك في الظن
الحاصل بالاجتهاد واشتهر ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم وبنى عليه العلامة الحلي في التهذيب عد الفقه من العلوم
مع كون مسائله اجتهادية مبني على دعوى ان المظنون بعد بذل الجهد في الطلب معلوم جواز العمل به بامثال
الدلائل التي عرفت حالها فتدبر فان قلت وكيف يتصور امكان حصول العلم بالاحكام والاستغناء عن الظن خصوصا
في زمن الغيبة الكبرى وسد طريق مشاهدة المعصوم ع والسماع منه وانحصار مدارك الاحكام في هذه

الازمان نعلم انما لا يحصل لنا منها بالنسبة الى اكثر الاحكام الا الظن وان بذلنا جهدنا في التتبع والنظر والتامل في
الازمان من هذه المدارك كما هو عقيدة اهل العلم مبني على تمهيد مقدمة هي ان العلم بالواقعية منهما مما ليس من
ضروريات الدين ولا جاريا مجراها مما لا نطمع فيه بل المطلوب تحصيل علم يقع العمل في التكاليف على طبقه وان كان
حكم الله في الواقع على خلافه مثلا لو فرض ان معصوما امرنا شفاها بالامر بغسل الرجلين في الوضوء لمصلحة التقية
او نحوها وعملنا به لكنا عاملين بالعلم بلا شك وان كنا نعرف ان الحكم الواقعي في تلك المسئلة المسح فاذا كان
عملنا بهذا الذي وصل الينا وجوب الاخذ به ويعبر عنه الاستاد دام ظله في حواشي العدة بالحكم الواصلي على طبق
العلم مع علمنا بالحكم الواقعي ومخالفته له فعملنا في صورة جهلنا بالواقعي مع احتمال مطابقة الواصلي له يكون على
طبق العلم ايضا بطريق اولى فان قيل على هذا كما لا تعارض العلمان القطعيان كذلك يلزم ان يتعين العمل بالواصلي
وهو مشكل بل يكاد يكون تحكما بل يكون العكس ارجح للاصالة والاحتياط فنقول سر هذا التعيين العلم بان بعض
الاحكام الواقعية في حق بعض المكلفين يمكن ان يتغير في بعض الاوقات لبعض المصالح ومعرفة تلك الخصوصيات
لا يتيسر لنا الا بقول امنا الدين المعصومين عن الخطأ والكذب الذين امرنا باتباعهم مطلقا فعند صدور امرهم
في حقنا على خلاف ما نعرفه من الحكم علمنا انه في حقنا تغير في ذلك الوقت فلا عبرة ح بعلمنا بانه كان في حقنا حكم
في غير ذلك الوقت في الواقع فتعين الاجتناب عنه والاخذ بهذا الواصلي فان قيل اذا كان كذلك يلزم
ان يترك بالخبر الجامع لشروط العمل المستلزم للعلم بالحكم الواصلي في القران المخالف له المعلوم به الحكم الواقعي
مع ان رئيس الطائفة ره صرح في عدة الاصول بعدم صلاحيته لتخصيص عموم في القرآن فضلا عن ترك به
فنقول وجوب العمل بظ القران وان كان من ضروريات الدين ولكنه لا يستلزم العلم بالحكم الواقعي بل الواقعي
انما يعلم من نص السالم عن احتمال خلافه المعلوم بقا حكمه ولعل العلم بخصوصه كك في الاحكام يكون مختصا
باهله دون الرعية واما العلم بالخبر الجامع للشروط وان كان امرا ثابتا واجبا لكنه ليس مطلقا بل اذا
لم يكن له معارض اقوى مع انه يمكن ان يق عدم العلم بهذا المعارض هو عمدة الشروط بل يرجع كلها

الیه عند التحقيق

اليه عند التحقيق فاشتمل الفرض على خلافه فلم يتحقق على هذا الفرض معارضة بين الواقعي والواصلي وتبين ان العلم
المط لاهل المناط للعمل هو العلم بالحكم الواصلي سواء كان مطابقا للواقعي ام لا ما علم انهم مطبقون على ان
المكلفين بعد النبي صلعم مامورون باتباع الكتاب واتباع عترته ع لتواتر وصيته صلعم بهما بعنوان انه اخلفهما فيهم
لئلا يضل من تمسك بهما تواترا معنويا حتى انه لا ينكره من المخالفين ايضا وان كان بين رواياتها اختلاف لفظي
غير مؤثر في المعنى فلهذا يكون عمدة ائمتنا في تحصيل العلم بطريق العمل بعد كتاب الله تع الى الاخبار المروية عن
اهل البيت عليهم السلام ويؤيد ما به هذا الاعتبار الاخباريون فاتفقوا على ان ظ الكتاب المعلوم الظهور الغير المخالف للدليل
العقلي فاذا لم يكن له معارض تعين العمل به بدون اعتبار الظن بان ما هو مدلوله هذا الظ هو الحكم الواقعي او
غيره واذا وجد له معارض فان كان من غير الكتاب والاخبار المعول عليها فلا يلتفت اليه اصلا واما ان كان من
الكتاب ايضا ولم يمكن الجمع بوجه ولم يعرف المتقدم والمتاخر في النزول فيجب التوقف فيه والرجوع الى ظ الاخبار الماثورة
المتداولة كما اذا لم يوجد الحكم في ظ الكتاب اصلا واما ان كان من الاخبار المذكورة فان كان خبرا غير قابل للتاويل
معلوم الصدور عن المعصوم بالتواتر ونحوه او ما في حكمه كاجماع الطائفة المحقة الدال على وجود مثل هذا الخبر
فيخصص او يؤول او الوجه في الجميع وان كان من احاد الاخبار فان كان جامعا للشروط وجوب العمل به ولا هذا
الظ فلا يعبر لمعارضته كما ره ثم قال ره واما بالنسبة الى اثار اهل البيت المقرونين بالكتاب في وصية النبي صلعم الحوالة
لارشاد محكمات الكتاب فيسكم ان يعملوا بمضمون ظ اخبار متداولة بين خواص الطائفة المحقة من شيعتهم مضبوطة
في اصولهم مرتبة في مصنفاتهم معمول بها بينهم من عصر ظهور ائمتهم لحصول العلم لهم من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع
والقرائن والامارات الى الدلائل بحجيتها الى اخر الزمان بان المكلفين في زمن الغيبة مهملون بهذه الانوار وبجوز
لهم الاخذ بظواهرها بل يتعين فيما لم يكن على خلافه دليل قطعي او معارض من الكتاب ثم قال قدس سره فان قلت
سلمنا ان عمل الفقها من الاخباريين على طبق العلم لهم بجواز الاخذ بظواهر ما وصل اليهم من مشايخهم من هذه

الازمان في امثالهم انما لا يحصل لنا منها بالنسبة الى اكثر الاحكام الا الظن وان بذلنا جهدنا في التتبع والنظر والتامل في
الازمان من هذه المدارك كما هو عقيدة اهل العلم مبني على تمهيد مقدمة هي ان العلم بالواقعية منها مما ليس من
ضروريات الدين ولا ... الا نظر فيه بل المناط تحصيل علم يقع العمل في التكاليف على طبقه وان كان
حكم الله في الوا...

المطلق هو ما دل على شايع او يحتمل الصدق على افراد كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك
الفرد وهذا الجنس مفهوم كلي يصدق على هذا الفرد وعلى غيره والمقيد ما يدل لا على شايع
وبينهما تباين كلي والاصطلاح شايع في ان المطلق هو الذي لا يخرج
عن شايع والمقيد هو ما يخرج عن شايع وبين المقيدين عموم وخصوص
من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني وصدق
الثاني على رقبة مومنة دون الاول وبين المطلقين عموم مطلق لصدقهما
على رقبة وصدق الاول على رقبة مومنة دون الثاني وبين المطلق الاول
والمقيد الثاني عموم وخصوص من وجه لصدقهما على رقبة مومنة
وصدق المطلق على الرقبة دون المقيد وصدق المقيد على زيد دون المطلق
وبين المطلق الثاني والمقيد الاول تباين جزئي لصدقهما على زيد
والثاني على غير هذا الرجل دون الاول وللاول على رقبة دون الثاني

وبين المصطلحين عموم من وجه
للمذكور وللصدق الثاني على هذا الرجل
دون الاول

انما يعلم من قصر السامع عن احتمال خلافه المعلوم بقاء حكمه ولعل العلم بخصوص كل في الاحكام يكون
باهله دون الوعيد وانما العلم بالخبر الجامع للشروط وان كان امارة ثابتة واجبا لكنه ليس مطلقا بل اذا
لم يكن له معارض اقوى مع انه يمكن ان يقع عدم العلم بهذا المعارض هو عمدة الشروط بل يرجع كلها

اليه عند التحقيق

اليه عند التحقيق فاشتغل الفرض على خلافه فلم يتحقق على هذا الفرض معارضة بين الواقعي والواصلي وتبين ان العلم
المط لاهل المناط للعمل هو العلم بالحكم الواصلي سواء كان مطابقا للواقعي ام لا ما علم انهم مطبقون على ان
المكلفين بعد النبي صلعم مامورون باتباع الكتاب واتباع عترته عم لتواتر وصيته صلعم بهما بعنوان انه خلفهما فيهم
لئلا يضل من تمسك بهما تواترا معنويا حتى انه لا ينكره من المخالفين احد وان كان بين رواياتها اختلاف لفظي
غير موثر في المعنى فلهذا يكون عمدة ادلتنا في تحصيل العلم بطريق العمل بعد كتاب الله تع الى الاخبار المروية عن
اهل البيت عليهم السلام ويقال لهم بهذا الاعتبار الاخباريون فاتفقوا على ان ظ الكتاب المعلوم الظهور الغير المخالف للدليل
عليه العقل اذا لم يكن له معارض تعين العمل به بدون اعتبار الظن بان ما هو مدلوله هذا الظ هو الحكم الواقعي او
غيره واذا وجد له معارض فان كان من غير الكتاب والاخبار المعول عليها فلا يلتفت اليه اصلا واما ان كان من
الكتاب ايضا ولم يمكن الجمع بوجه ولم يعرف المتقدم والمتاخر في النزول فيجب التوقف فيه والرجوع الى ظ الاخبار المأثورة
المتداولة كما اذا لم يوجد الحكم في ظ الكتاب اصلا واما ان كان من الاخبار المذكورة فان كان خبرا غير قابل للتاويل
معلوم الصدور عن المعصوم بالتواتر ونحوه او ما في حكمه كاجماع الطائفة المحقة الدال على وجود مثل هذا الخبر
فيخصص او يؤول او الوجه في الجميع وان كان من احاد الاخبار فان كان جامعا للشروط وجب العمل به ولا هذا
الظ فلا يعبر بمعارضته كما مر ثم قال ره واما بالنسبة الى اثار اهل البيت المقرونين بالكتاب في وصية النبي صلعم المتواترة
لا رشاد محكمات الكتاب فيسلكهم ان يعملوا بمضمون ظ اخبار متداولة بين خواص الطائفة المحقة من شيعتهم مضبوطة
في اصولهم مرتبة في مصنفاتهم معمول بها بينهم من عصر ظهور ائمتهم لحصول العلم لهم من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع
والقرائن والامارات الى الدلائل بحجيتها الى اخر الزمان بان المكلفين في زمن الغيبة مطلوبون بهذه الاخبار ووجود
الاخذ بظواهرها بل يتعين فيما لم يكن على خلافه دليل قطعي او معارض من الكتاب ثم قال قدس سره فان قلت
سلمنا ان عمل القدما من الاخباريين على طبق العلم بجواز الاخذ بظواهر ما وصل اليهم من مشايخهم من هذه

وقد كان الكلام فيها اذا تعذرت هذه المقدمة وتحقق الفرق بين الواقعي والواصلي وتبين ان العلم المطلوب لاهل المناط العمل هو العلم بالحكم الواصلي سواء كان مطابقا للواقعي

الاحاد فيجوز ان يكون حصول هذا العلم مختصا بهم لقرب ازمانهم من زمان ظهور ائمتهم عليهم السلام والمراد انه كيف يحصل
هذا العلم لنا في هذه الازمان ثم اجاب بالادلة المفيدة للقطع بجواز العمل باخبار الآحاد المروية في كتب الحديث المشهورة
ثم قال فهذه العلوم الحاصلة لنا بالتتبع مع ما انضم اليها بالقرائن المذكورة الدينية من عدم جواز رده قول يونس في خبر
لم يظهر لنا دليل على كذبه يستلزم القطع الذي لا يمكن القدح فيه بالشبهات بانه اذا وصل الينا من ثقة في الدين
محتاط عن القول بغير علم سعد ونحن رواة احاديثهم عليهم السلام شيء من تلك العلوم يجوز لنا الاخذ به وان كان خاليا
عن ذكر السند بل وعن ذكر المعصوم عليه السلام اسمه خاصا او عاما فلو ذكر لنا مع ذلك شيئا منها انضم فهو الفضل فكيف
اذا وصل الينا هذه العلوم من المشايخ العظام المجتهدة كلمة العلماء المتقين لاجرائهم على فضلهم وديانتهم وورعهم
كمشايخنا المصنفين للاصول الاربعة المشهورة كالشيخ الاجل المفيد والسيد المرتضى علم الهدى والسيد رضي الدين
اخيه لجامع نهج البلاغة واضرابهم رضوان الله عليهم وشكر الله مساعيهم فثبت بذلك ما عرفتنا جواز العمل بما
في كتبهم ومصنفاتهم المعلوم استنادها اليهم بالتواتر ونحوه ثم كيف اذا كان الكتاب من مشاهير تلك المشايخ
واقدمهم زمانا واورعهم في الدين وافقههم واتقنهم في مراتب العرفان واليقين باتفاق جميع الطائفة بل باجماع
العامة والخاصة كالشيخ الجليل ثقة الاسلام وعين خواص الانام ابي جعفر محمد بن يعقوب الرازي الكليني قدس سره
ونور ضريحه فانه اعترف بفضله الموافق والمخالف والمنصف والمعاند حتى ان زيارة قبره في باب الجسر ببغداد
من المخالفين المعاندين ايضا والاستمداد ببركته والتضرع عند تربته والتبرك بشيخ المشايخ مستمرة الى
الآن يكفي لنا كتابه الكافي الذي نقل عن اذكياء الفضلاء انه لم يصنف في الاسلام كتاب يوازيه او يدانيه فاق
اشباهه بالرتبة والمتانة والاحكام والاتقان من سائر التصانيف عند اللبيب الفطن كاستيلاء الشمس من سائر
النجوم حتى انه مع ظهور جلالة شانه عن ان كتاب الطراز وسائر الغير خصوصا فيما يرجع الى تحسينه فنفسه وصفه
في خطبته بانه كتاب يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد

علم الدين والعمل بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمة التي عليها المدار العمل وبها يؤدي فرض
الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله ثم انه لا يخفى ان من تامل في هذا الكلام وفي سائر خطبته وانصف من نفسه وغض
ما لا يناسب لحال الحق عن طبعه علم ان هذه بلا غرض ذلك واختلاج ريب ان ما جمع فيه انما هو بقصد الارشاد
وايجاب التدين به في زمن الغيبة الكبرى مع احتمال كونه مما هو واصل من الناحية المقدسة احتمالا قريبا جدا فانه
من المعلوم المشهور انه كان ساكنا ببغداد في مدة عشرين سنة في زمان الغيبة الصغرى وعدم انقطاع السفراء
فانه اعلى الله شانه مات في سنة ثمان او تسع وعشرين وثلثمائة سنة وفات ابي الحسن علي بن محمد السمري رحمه الله آخر
الثقات الامناء وخاتم المنصوص عليهم من السفراء بين الصاحب عليه السلام وخواص شيعته وهي سنة تسع في عرف اهل
التواريخ سنة تناثر النجوم باعتبار ارتحال الاكابر والاعيان فانه في تلك السنة ارتحل ايضا علي بن الحسين بن
موسى القمي والد الصدوق رحمه الله صاحب الرفعة والتوقيع من الناحية المقدسة او وقوع ما دل عليه ايضا من انقضاض
الكواكب الكبار بحسب المشهور من احكام المنجمين والمسطور من جملة الملاحم المأثورة وبالجملة كان قدس سره
في جميع مدة عمره معاصرا للسفراء رحمهم الله واتفاق زمان الغيبة الصغرى انه لم يكن عمره زائدا على اربع وسبعين
ولا يمكن ان يكون ممن ادرك زمان ظهور الصاحب بل ايام العسكريين عليهما الصلوة والسلام فيبعد كل البعد ان
لا يصاحب السفراء ولا يجالس العلماء مع هذه المجاورة ومع كونه في هذه المرتبة في الفضل والورع والاهتمام في امور الدين
بل وان لا يعرض على توسط حاله وشغله على الناحية المقدسة ولا يحصل الاذن منها في هذا المطلب الجليل فانه ليس
بامر سهل بل هو من جملة اسباب انتظام امر الشيعة في طريقتهم وازالة حيرتهم في فتواهم وتجديد لمهمات ما كان
شارف الاندراس من الاصول الاربعمائة المشهورة وغيرها من الكتب المعول عليها بين اصحابهم ذكر ابن الاثير
من المخالفين في جامع الاصول في وصفه قدس سره انه مجدد مذهب اهل البيت عليهم السلام في راس المائة الثالثة
بعد ما ذكر ان علي بن موسى الرضا عليه السلام هو المجدد لهذا المذهب في راس المائة الثانية وذلك لما رووا عن النبي صلى الله عليه وآله

من وجوب ثبوت مجده والدين في واى كل ما ذكره فتدبر وعلم انه مما صرح قدس سره في هذا الكلام بان كل ما ذكره في
كتابه هذا هو من الآثار الصحيحة عن الصادقين التي بالعمل بها يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه عدم
الاحتياج فيه الى الفحص والتفتيش عن احوال رجال اسناده وانه فصل ما ذكره على سبيل التبرك بذكر المشايخ
اولدفع طعن المخالفين ان كتب احاديثهم غير معنعنة كما قيل وانه غير موقوف على تحقيق صحة الاحاديث المسطورة
فيه ثم قال ره فان قلت فكيف الحال في صورة تعارض الروايات قلنا قد ذكرت الاشارة الى ان طريق الترجيح ايضا
بينها في هذه مستفاد منها ايضا بدون احتياج الى الخارج كما يلوح من لفظه ما يكتفي به المتعلم من خطبة الكافي
فان الاحوط والاوسع الاخذ بكل ما شاء المكلف منهما من باب التسليم لا من باب اتباع الظن ولا من باب الاستحسان
بميل النفس والهوى ولا من باب كون الاخذ باحدهما احتمالا واشار ذالامان قلت هذا كله انما يجري في حق
من يمكنه الرجوع الى تلك الاصول والاستفادة منها فكيف حال من لا يمكنه ذلك كالعامي قلنا يعلم كل عامي
وصل اليه وجوب طلب العلم في مسائله المحتاج اليها وقل من لم يصل اليه ذلك فيكون معذورا ان مطلوبه هذا انما
يحصل له من استفادته من العلماء الموثوق بهم فيعلم وجوب الرجوع اليهم فيما يحتاج اليه لعمل نفسه او بطريق
سلوكه مع غيره كما في صورة التنازع ومعلوم له ايضا انه لا يحصل معرفة العالم عن غيره وكذا الموثوق به عن
غيره الا بنحو من التفتيش والتتبع فبعد تحصيل تلك المعرفة اذا رجع الى عالم في تعلم مسئلة يعلم انه يلزم
عليه الاخذ فيترتب عمله على العلم ايضا واما سبيل العالم بالنسبة اليه فيلزم ان يكون على نحو ما علم من الاخبار
والاعلام دون الاجبار والالزام لئلا يجر الى الافتاء والقضاء المعلوم انهما لا يجوزان الا للعالم بالاحكام التوقيفية
انتهى كلامه رفع مقامه قوله ره مثلا ربما يتوهم اه اقول ان هذا الفاضل التقي قدس سره يقول ان بعض الفقهاء يعتمد
في الافتاء والعمل بما يحصل عليه وبلا في الواقع ولا عند الشارع وكانه لا يقول منكرا من القول وزورا والتتبع هو الكاشف
لجليه الحق واما المثال الذي ذكره ففيه ان النصوص دلت على وجوب قراءة سورة كاملة ولا ريب في تحققه في ان

التام او الغافل

التام او الغافل وبعض الحيوانات العجم لو فرض تكلمه اذا قرأ سورة الاخلاص مثلا مع البسملة بقية الوقف فانه
قرأ هذه السورة مع عدم القصد الى لا الى السورة مطلقا ولا الى هذه السورة بعينها فضلا عن البسملة
وليس لاحد ان يدعي ان السورة الكاملة موضوعة بحسب الشرع لسورة قصد اللافظ في بسملتها كونها جزء منها
اولا دليل على ذلك ولو كان هناك دليل لا يكون الحكم خفيا غير ظاهر كما هو المفروض والحق ان السورة عبارة عن كلمات
مخصوصة باسلوب مخصوص وتخرج بانضمام البعض منها الى البعض الآخر الكلام المشترك او الكلمة المشتركة الواقعة
فيها عن الاشتراك وتصيرها مخصوصين وليس للقصد مدخل في التخصيص في اكثر الآيات والكلمات المشتركة
ولو سلم ان له مدخلا فيه ولو بالعلية التامة فلا مانع من قيام غيره مقامه في هذه العلية وهو الانضمام الذي
قلنا به فالذي يدل على ان من لم يقصد لا يكون ممتثلا بل تكون صلوته باطلة هذا حال هذا المثال وامثاله كثيرة تظهر بعد
التتبع قوله ره تثبت حجيتها في الشرع اه هذا هو محل النزاع اذ القواعد الاصولية التي هي اساس الاحكام الفرعية
تثبت بعمومات ليس لها في القرآن والحديث عين ولا اثر ونراهم يدعون في الاصول القطع وعند الاستدلال
يتمسكون بما هو اوهن من بيت العنكبوت والحق ان استنباط فرع شرعي من اصل معول عليه عند الشارع
بطريق مرضي عنده نظري لا يتطرق اليه الغلط او اجازة الشارع سلوكه مما لا ينبغي النزاع فيه لواحد من الطلبة
فضلا عن المحصلين المحققين سواء سمي هذا الاستنباط اجتهادا ام لا انما النزاع في التعويل والاجازة المذكورين
فعلى هذا ينبغي النظر في مواضع الاستدلال حتى يظهر جلية الحال فانظر ولا تتبع الهوى قوله ره مع انه يمكن الاستدلال اه
ان كان نظره الى انه في صورة المنع من اتباع هذا الظن يبقى اكثر الوقايع معطلة عن الحكم كما انه لو لم يحكم بخبر
الواحد كما يكون الامر كذلك فالحنفي القائل بالراي والاستحسان يقول بمثل ذلك والجواب الجواب وان كان
الى عمل اصحاب الائمة ع فنحن من وراء المنع وان كان الى ورود رخصة من الشارع فعليه البيان قوله ره
فان هذين الحديثين اه قد عرفت ما يدل عليه الحديثان وحال الاصول والفروع فتذكر قوله ره بل لا يخفى انه لم

لولا اطلاق ادلة النهي عن اتباع الظن ولكنها كثيرة مشعرة والتخصيص يحتاج الى الدليل قوله ره وهو غلط نا نشاء ره هذا

الفاضل اجل من ان يظن به ذلك قوله ره مستند ره لعل غرضه انكار اساس اجتهاده وانما جعل هذه الاغاليط كاشفة

عن فساد الاصل قوله ره وجوابه ره قد عرفت مراد الجواب هذا الجواب قوله ره من غير الفحص الذي اوجب علينا

الفحص لو اتفق العثور على المعارض فقدم فتان وجوه التراجيح المذكورة في الاحاديث غير محتاجة الى الملكة

قوله ره قلت ره لا يخفى انه لا ينبغي النزاع في اجراء حكم الكلي على افراده وفي ثبوت اللازم عند ثبوت الملزوم وانتفاء الملزوم

اللازم الا بدليل يخرج هذا الفرد او قاطع للزوم هذا اللازم انما النزاع في الافراد واللوازم الظنية ولا نعلم ان احدا من

هؤلاء الفضلاء من اصحاب المعصوم ع عمل بالظن الاجتهادي عنه وبعد ثبوته عندنا يرتفع النزاع والخبران لا يدلان

الا على جواز التفريع على القواعد الماخوذة منهم عليهم السلام بشرط ان لا يشوبه مقدمة ظنية لا قاطع للعمل بها وهذا مما

لا نزاع فيه واستدلال الائمة ليس رخصة لنا اذ ربما كان مجادلة بالتي هي احسن مع غير شيعتهم او دفعا للاستبعاد الشعير

واسكاتا لهم او تعليما لان يحتجوا على من يخاصمهم ولا يقبل قول امامهم قوله ره غاية ما يلزم ره الذي يلزم من كلامه هو

جواز العمل بما يفهم من هذه الاحاديث ولا اختصاص له بالمدلولات العربية فالقسم الثاني ان كان مما يفهم العرب

الفصح بسليقتها العربية ويفهم غير المعرب او العرب الذي ذهبت سليقته او تلونت باختلاط العجم بعد تعلم

الاول للعربية وبعد عوده الثاني الى الحالة الاولى فلا كلام فيه ولا يحتاج الى الملكة وان كان لا يفهم الا بتوسط مقدمات

ظنية يختلف فيها ما عرفها المتقدمون ولا كان في الكتاب والسنة منها عين ولا اثر فلو سلم تاثيرها في الفهم

فالكلام في اعتبار ما يفهم بتوسطها عند الشارع واين كلام المصنف ره من اثباته قوله ره وهو قبول قول من يجوز ره

اراد بقبوله من غير حجة قبوله من غير ان يطالبه على ما قال بدليل او اراد بيان معنى التقليد بحسب الاصل

قال في المعالم والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله فالرجوع الى الرسول صلى الله عليه وسلم

مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره بعد هذا بل نظر

اللزوم عند انتفاء بعد القطع بالملزوم واللزوم والقطع ... وثبوت الملزوم وانتفاء ...

والتقليد

الى الاصل الاستعمال

الى الاصل الاستعمال والاتلاف في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر قوله ره قال الشهيد

الثاني ره ره قال الشيخ المحقق الشيخ سليمن قدس سره في الرسالة وقال العلامة ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي

الاشهر انه يجب ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ

باقوى الظنين فتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخ اما ان يكون يجد من يحكي

عن الحي او لا فان وجده تعين الحي وان لم يجده وجب فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجده تعين

وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين انتهى وربما نقل مثل ذلك عن الشيخ

الجليل علي بن هلال قدس سره وقال بعض المتاخرين في اعلام بطلان التقليد بموت المجتهد الذي قلده في صورة

وعدم جواز تقليد الميت ابتداء بعد موته وهو قريب وذهب بعض المعاصرين الى الجواز مطلقا قوله ره

الثاني ره فنقول ان وجوب تقليد الاورع الاعلم انما هو عند امكانه ومع التعذر فهو كتقليد مجتهدين

حيين متساويين فيتخير المقلد في تقليد من شاء قوله ره لم يكن حجة ره حاصله انه قد تقرر ان المقدمات

الظنية ليس بينها وبين نتائجها لزوم عقلي فتلك المقدمات والنتائج لا تصير حجة الا بعد اتصاف الانسان بالظن

بها او بعد اتصافها بالمظنونية وبعد الموت يزول الظن فتزول الحجية وجوابه ظاهر مما ذكره المصنف ره وقد استدل

السيد المحقق السيد نعمة الله في بعض رسائله على جواز تقليد الميت بدلائل عقلية ونقلية وانا اذكر استدلالي نظري

وظهر بينهما حال عبادة اذا كانت مطابقة للواقع من غير تقليد للمجتهد الحي ولا الميت كما سيشير المصنف ره اليه بعد هذا

قال قدس سره الرابع قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم

لعلهم يحذرون فان التفقه شامل للرواية للحديث وللاجتهاد والتقليد وحذر القوم المترتب على الانذار

ليس الا العمل بما بلغه النافرون اليهم ورووه لهم سواء بقي النافرون او ماتوا فان العلم المنقول من صاحب الوحي ع

لا يموت بموت ناقله اقول لا نم ان الافتاء هو نقل علم صاحب الوحي بل هو نقل المفتي ما فهمه من علمه فربما لا يكون

نقل قول الشيخ سليمن في تقليد الميت

نقل قول السيد نعمة الله في تقليد الميت

مطابقا للواقع نعم يرد على هذا ان امكان عدم المطابقة ان كان مانعا للعمل فلا فرق بين الحي والميت والحق هو ان
الاجتهاد ان كان عبارة عن تبليغ ما دل عليه الكتاب والسنة والاجماع المستنده اليهما باخذ الدلالات التي
لا طريق له الى فهمها فليس هو الا نقل العلم ولا يموت بموت الناقل وان كان عبارة عن غيره فالبليغ الحي فيه
كالميت ولعل ما قلناه هو مراده من الاجتهاد كما يومي اليه دليل السابق الخامس اذا اخذ المقلد مسئلة مثلا
من الفقيه الحي وكان مصاحبا لذلك الفقيه مطلعا على احواله وتبدل اراءه فافتاه بحكم مستنده النص و
الاجماع فعمل به واستمر عليه الى بعد صلوة المغرب فمات ذلك الفقيه بين الصلوتين فعمل تلك الفتوى في
صلوة العشا فيكون بناء على ما قلتم صلوة المغرب صحيحة وصلوة العشا باطلة فنحن نسال عن بطلان هذه
الصلوة الموافق حكمها للنص والاجماع ولا تستندون في ابطالها الى شيء سوى موت ذلك الفقيه فح فاللازم
كونه شريكا في الاحكام الشرعية وهذا لا ينطبق على اصولنا نعم يوافق ما ذهب اليه الكوفي حيث يقول في مسجد
الكوفة قال علي وانا اقول يعني خلافا لقوله اما علماؤنا رضوان الله عليهم فانهم يحكون كلامه ويعملون به فلا تفاوت
في اتباع اقوالهم بين حيوتهم ومماتهم اقول كونه شريكا غير مستلزم لتاثير موته في قبول قوله كما ان موت صاحب الشرع غير
مستلزم لبطلان شرعه نعم ان كان وجوده ووجود ظنه علة لثبوت الحكم الشرعي كنفس الشارع فح يلزم من انعدام
العلة انعدام المعلول فيؤثر موته في قبول قوله بان يترتب عدم القبول على الموت كرفع حكم النص بنسخه ولعل
مقصوده ما قلناه السادس ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث ومن فوائدها تقريب معاني الاخبار الى
افهام الناس لان فيها العام والخاص وفيها المبين والمجمل وفيها المطلق والمقيد وفيها المشترك والمنصوص
عليه وفيها اللفظ المحتمل لمعان المتعدده وفيها ما هو كالمجمل العبارة الى غير ذلك وهذا كله يحتاج الى البيان
وليس كل احد يقدر على بيان هذه الامور من مقارها والمجتهدون رضوان الله عليهم بذلوا جهدهم في بيان
ما يحتاج الى البيان وترتيبه على احسن نظام واما الاختلاف الواقع بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار او فهم

معانيها من

معانيها من الالفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها لكانت موجبة للاختلاف كما ترى الاختلاف
الواقع بين المحدثين مع ان علمهم مقصور على الاخبار المنقولة وبالجملة فلا فرق بين التصنيف في الفقه
والتاليف في الاخبار لان الكل احكام الله تعالى لا تموت بموت الناقلين لها كما تقدم اقول ان جاز لكل مكلف
العمل بواحد من الاخبار المختلفة اذا علم او ظن صدوره من المعصوم ع من غير ترجيح وكذا العمل باحد محتملات
الالفاظ المتشابهة جاز تقليد الميت اذ ليس تقليده الا هذا العمل وان احتاج الى ترجيح واحد منها او حصول
الظن بارادة احد المحتملات في موضع النزاع الى الكفاية ترجيح الميت وظنه لعمل غيره بها بعد موته ورد عليها
وقد علم حالها مما قاله المص ثم قال العاشر يظهر وجه ما تكلم به معهم على الاصل الثاني وهو قولهم ان الرعية
صنفان مجتهد ومقلد ومن اخطا الطريقين بطلت عبادته وان كانت على جادة الصواب وموافقة
لما افتى به الفقيه الحي اذا لم ينقلها عنه وقد نص الشهيدان على بطلان عبادات العوام من وجوه كثيرة
منها ان اكثر جزئيات الصلوة مما وقع الخلاف في وجوبها واستحبابها والاتيان بها على احد الوجهين واجب
وذلك لا يكون الا بالتقليد للفقيه حتى يقصد المقلد الوجه الراجح عند ذلك الفقيه وهذا مثل الخلاف
الواقع بين العلماء في وجوب السورة واستحبابها ووجوب التسليم واستحبابه الى غير ذلك مما يطول تعداده
ومنها ان العبادة التي يوقعها المكلف جاهلا باحكامها مما ورد النهي عنها والنهي في العبادة مستلزم
للفساد عندهم ولا معنى للفاسد الا الباطل الذي يحتاج الى القضاء وان الجاهل عندهم غير معذور في
الاحكام الا ما اخرجه الدليل كالجهر والاخفات والقصر والتمام وبعض المواد الخاصة المذكورة في
كتب الفقهاء والكلام على هذا من وجوه الاول ان ظاهر الاخبار هو ان الجاهل معذور الا ما اخرجه الدليل
مثل قوله صلعم وضع عن امتي ما لا يعلمون ومثل قوله صلعم الناس في سعة ما لم يعلموا والاحاديث بهذا المضمون
مستفيضة بل متواترة وهي باطلاقها شاملة للعبادات اقول هذا الوجه معارض باثبات ضد مطلوب

الحصر كما ان الثاني اثبات لنقيضه وسيأتي ان شاء الله في اخر الخاتمة شطر من الاخبار الواردة في عذر
الجاهل الثاني سلمنا انه لا يعذر في كل الاحكام لكن نقول ان بعض الاحكام مما ثبت بالضرورة من
دين الاسلام كوجوب الصلوة واعدادها والزكوة والحج والصيام وتحريم الزنا واللواطة وشرب الخمر
وبعضها مما ثبت بالاجماع كوجوب القيام في الصلوة والركوع والسجود ونحو ذلك مما لا خلاف في وجوبه
وبعضها مما وقع فيه الخلاف كما تقدم اما القسم الاول فلا عذر للجاهل فيه بل هو مقصر بالجهل به اجماعا
واما القسم الثاني فالمشهور فيه انه كالاول ايضا وخالف فيه بعض المحدثين اما القسم الثالث فالخلاف
فيه مشهور ولعل القول بانه معذور هو الاقوى ليكون مصداقا لما تقدم من الاخبار الدالة على معذوريته
مطلقا اقول لتحقيق المقام هو ان معرفة الحكم اما ان يكون جزءا للاسلام او لا فما بينا اولا واما ان لا يكون كذلك
فعلى الاول لا معنى لجهل المسلم به وهو موضع البحث وعلى الثاني اما بلغه وجوب المعرفة فلم يسأل ولم يتعلم
او سأل وتعلم من غير المجتهد وهذا على قسمين الاول ان يكون علمه بالحكم مطابقا للواقع والثاني ان لا يكون
كذلك او لم يبلغه الوجوب وهذا لم يسأل عنه ولم يسع الى طلبه ومعرفته حيث لم يبلغه فهو معذور بمعنى
انه لا يعاقب اذ لا حجة الا بعد التبليغ والبيان واما لزوم القضاء فيما لم يرفضا فهو تابع لدلالة الدليل
لان القضاء فرض مستانف كما هو الحق ومن بلغه الوجوب وترك السؤال فهو معاقب على ترك الطلب
مع الطلب الامكان واما العقاب على كل ما تركه من الواجبات وفعله من المحرمات فموضع تامل ولا يبعد القول به
اذ العقلاء قد لا يذمون من يضرب غلامه اذا لم يعمل بواحد واحد مما كتب اليه معتذرا بانه اتى مع ان المولى
امره بالتعليم فتركه واما القضاء فالحكم كالسابق واما من سأل وتعلم من تعليم غير المجتهد فلا يصدق عليه انه جاهل
كما لا يصدق على مقلد المجتهد المخطي فلا يتعلق اه له عدم معذورية الجاهل او فرض سلامتها من الايجاب والقضاء
كما تقدم هذا ان لم يكن بعض فعله مطابقا للواقع واما اذا كان الكل مطابقا فعدم العقاب والقضاء اظهر فظهر

مما قررناه لك

مما قررناه لك امكان المعذورية في كل الاقسام الثلثة سواء كانت بمعنى عدم العقاب ام بمعنى عدم القضاء ثم ان
افضل المحدثين روى في الكافي عن ابي اليسع عن الصادق عليه السلام قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخبرني بدعائم الاسلام
التي لا يسع احدا التقصير عن معرفة شيء منها التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ومن
عرفها وعمل بها صلح له دينه وقبل منه عمله ولم يضره مما هو فيه لجهل شيء من الامور جهله فقال شهادة ان
لا اله الا الله والايمان بان محمدا رسول الله والاقرار بما جاء به من عند الله وحق في الاموال الزكوة والولاية التي
امر الله عز وجل بها ولاية آل محمد صلى الله عليه وآله قال الشارح الفاضل الصالح ره في بعض النسخ لم يضره بدل لم يضق
ام لم يضره لاجل ما هو فيه من معرفة دعائم الاسلام والعمل بها جهل شيء جهله من الامور التي ليست من الدعائم
فقوله مما هو فيه تعليل لعدم التضييق او الضرر الثالث ان الله سبحانه لم يوجب على الجهال التعلم حتى اوجب على
العلماء ان يعلموهم وكما اوجب على الجهال السعي الى التعلم اوجب على العلماء السعي اليهم للتعليم ومن ثم كانت
الانبياء والائمة عليهم السلام المتمكنون من الحكم يبعثون الى الجهال من يعلمهم ومنه قول مولانا امير المؤمنين عليه السلام في وصف
نفسه الشريفة طبيب دوار بطبه قد احكم مراهمه واحمى مواسمه يضع من ذلك حيث الحاجة اليه من قلوب
عمي واذان صم والسنة بكم متتبع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة واراد انه طبيب عرض بجهل
وانه متعرض لعلاج الجهال واستعار لفظ المراهم لما عنده من العلوم ومكارم الاخلاق ولفظ المواسم لما يتمكن
معه من اصلاح من لا تنفع فيه المواعظ والتعليم بالجلد وسائر الحدود وروي ان المسيح على نبينا وآله و
عليه السلام رأى خارجا من بيت عاهرة فقيل له يا سيدنا اين مثلك يكون ههنا فقال انما ياتي الطبيب المرضى وح
فاذا ابطلت عبادة الجهال بترك التعلم فابطلوا عبادة العلماء بتركهم التعليم اذا اوقعوا عباداتهم في الوقت
الموسع لان الامر بالشيء عنده يستلزم النهي عن ضده فتكون القضية اذا عامة البلوى اقول ليس الواجب
على العلماء الا ان ينصبوا انفسهم للتعليم دوار مرض الجاهل ومعالجة المرض بعد اتيان المريض والسؤال

وقد ضلوا فلا تقصير القضية عامة كما ادعاه الرابع ان كثيرا من جهال الناس وعوامهم من اهل الصحارى
والقرى البعيدة عن مجالس العلوم والعبادات تعلموا اشياء من الطاعات والعبادات من ابائهم او من
هو اعلم منهم وظنوا بل تيقنوا ان هذا هو الواجب عليهم لا غير ولم يثبت عندهم عقلا ولا شرعا وجوب غيره تحققوا خ
حتى يكونوا انفسهم بترك الطلب له وتكليف مثل هؤلاء بالوجوب من باب تكليف الغافل وح فان كان وجوب
هنا فانما هو على الفقهاء لا على مثل هؤلاء الجهال وقد ذهب شيخنا المعاصر ابقاه الله الى ان المستضعفين
من الكفار ممن لا يتم عليهم الحجة من عوامهم ومن بعد عن بلاد الاسلام ممن يرجى لهم النجاة فاذا كان
هذا حال المستضعفين من الكفار فكيف لا يكون المستضعفون من المسلمين مثلهم وهذا القول ان
لم يوافقه عليه الاكثر الا انه غير بعيد ممن تتبع الاخبار اقول هذا السنن من الوجوه السابقة الخامس انه
لا فرق عندكم بين تارك الصلوة وبين من صلى صلوة غير مستجمعة للشرائط الشرعية بل لو وجدت الشرائط
لكنه لم ياخذها من المجتهد الحي وان اخذها عن الفقيه الميت فعلى هذا جاءت الطامة الكبرى والداهية
العظمى في بطلان عبادات عامة الخلق ولزم عليهم ان يكونوا في تلو الكفر وتحت طبقاته بل يلزم ان يكونوا
كفارا الان المصر على ترك الصلوة جاءت الاخبار ناعية عليه بالكفر كما رواه الصدوق ره في الفقيه عن
الصادق عم حيث قيل له لم حيث تارك الصلوة كافرا ولم تسم الزاني كافرا قال عم ان الزاني لا يزني الا
من شهوة تدعوه الى الزنا واما تارك الصلوة فهو لا يتركها من شهوة تدعوه اليها او غاية تركها استخفافا
لها فاذا وقع الاستخفاف وقع الكفر وهذا الحديث لا يمكن حمله على ما يقولون من الترك استحلالا لا
لعدم الفرق في الاستحلال بين فعل الزنا وترك الصلوة فيلزم ح ان يكون عامة الخلق من الشيعة
موسومين بسمة الكفر والضلال ولو صلوا لانهم اخلوا اسئلة بان الاتيان بالسورة هل هو على وجه
الوجوب او الاستحباب مع اتيانهم بالسورة وكذا الوجه في التسليم ونحوه مما ورد فيه الخلاف

فلا تقبل لهم

فلا تقبل لهم شهادة فيضيق الحال على القاضي ولا يحكم عليهم بالطهارة فيلزم الحرج على اهل العالم ايامهم فيا ويلهم
في الدنيا والاخرة اقول نعم لا فرق في لزوم القضاء ولا يلزم من اشتراك الامرين في شيء اتحادهما في جميع الاحكام
ومن الظاهر ان تارك الصلوة غير المصلي على غير وجه الشرع بحسب المفهوم والمصداق فلا يلزم كفر جميع عوامهم وكانهم
لم يلزم فسقهم عند هؤلاء الاعلام ويلزمهم ما هو اكثر من تعطيل الاحكام السادس انك لو تتبعت احوال الناس
في هذه الاعصار وفي اعصار النبي والائمة عليهم السلام لوجدتها متوافقة في شان العوام والعمل بآحاد المعرفة و
الجهل والعذر وتعليمهم والفقيه الذي يطلع على عبادتهم يامره في هذه العصور ولو اوقعها بين يدي الامام دم
مثل ما اوقعها عليه كما يعيب هو الان على عبادة العامي والذي يرشد اليه ان حماد بن عيسى من اعاظم رواة
الامامين الصادق والكاظم عليهما السلام وممن شهد له بالتقدم واجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومع هذا
فقد روي عنه في الصحيح انه قال قال لي ابو عبد الله عم يوما يا حماد تحسن ان تصلي قال فقلت يا سيدي انا احفظ
كتاب حريز في الصلوة فقال لا عليك يا حماد قم فصل قال فقمت بين يديه متوجها الى القبلة فاستفتحت
الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم ياتي عليه ستون سنة او سبعون
سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة قال حماد فاصابني في نفسي الذل فقلت جعلت فداك فعلمني
الصلوة فقام ابو عبد الله عم مستقبل القبلة الحديث وقوله عم ما اقبح بالرجل منكم وقوله بحدودها تامة
مشعر بان نقصان صلوة حماد انما كان من جهة الاخلال ببعض الواجبات الشرعية وما حكم عم ببطلان
ما مضى من صلوته ولا اوجب عليه الاعادة لان الصلوة الباطلة يجب قضاؤها عندكم فدل على ان الجاهل
معذور فاذا قبل العذر من مثل حماد مع علو منزلته عليهم فكيف لا يقبل العذر من عوام الناس وممن
هو في اقاصي البلدان والصحاري ثم ان الناس ان قدماء الاصحاب كالشيخ الطوسي واضرابه وغيرهم
من المتاخرين وعامة المحدثين ذهبوا الى ان قصد القربة كاف في صحة العبادات من غير حاجة الى

التعرض للوجه من الوجوب والندب فالعوام اذا اتوا بالعبادات على هذا الوجه مطابقا للقانون الشرعي
فالذي يوجب عليهم بطلان العبادات الا ان يقولوا ان كون قصد القربة كافيا في صحة العبادات
من اقوال الموتى فلا اعتماد عليها فيبقى كلم ان ما نقلتموه من اقوالهم وفتاويهم في عدم جواز تقليد الموتى هي
من فتاوى الموتى ايضا فلا اعتبار بها والجواب بجواب التاسع قولكم ان صلاة الجاهل التي لا يعرف
احكامها قد ورد النهي عنها ما معنى الجاهل باحكامها فان كان المراد عدم اخذها من المجتهد الحي فهذا
عين النزاع ونحن نمنعه بل نقول ان من تعلم الصلوة مثلا من ابويه ونحوهما وكان على القانون الشرعي بان
يأتي بالواجبات وبما اختلف في وجوبه على وجه القربة تكون عبادته صحيحة مجزية والاثم باخذها لا من الفقيه
الحي ولا من الميت وان كان المراد من جهله باحكامها عدم الاتيان بها فهذا يرجع الى التفصيل المذكور في
مطاوي ما تقدم وهو ان الجهل باعدادها وما انعقد الاجماع عليه من ركوعها وسجودها ونحوها فلا يعذر
صاحبه واما الجهل بباقي كيفياتها وما اختلف فيه منها فلعل الجاهل فيه معذور ان كان من قبيل العذر في حقه
ثم قال الحادي عشر ان جماعة من الشيوخ والنساء وسكان القرى والصحارى ومن في طبقتهم من المكلفين
لو كلفوا كما يقولون باخذ الاحكام من المجتهد الحي لزم منه التكليف بما لا يطاق كما لا يخفى على المنصف فعموم
ايجاب هذا الحكم مشكل جدا وجميع الصلوات ان علمهم ما كانوا يأخذون الجهال بما يقولون روي انه مولانا
امير المؤمنين ع رأى رجلا يصلي مستعجلا بها فقال له ما هذه الصلوة قال صليتها كما تأتي في الصلوة الاولى فقال له ع
ما احسن هذه الصلوة ام الاولى فقال يا امير المؤمنين الاولى هو الاحسن لاني صليتها من خوف الله وهذه من خوفك
فخلي سبيله ومضى وعشرة في الاخبار اشارة اليه بل دلالة عليه روى الكليني ره في اصول الكافي عند ذكره ثواب
العالم والمتعلم هكذا علي بن ابراهيم عن احمد بن محمد البرقي عن علي بن الحكم عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول من علم خيرا فله مثل اجر من عمل به قلت فان علمه غيره يجري ذلك له قال ان علمه الناس كلهم جرى له قلت

فان مات قال

فان مات قال وان مات فان ظاهره يدل على انهم يعملون بذلك العلم بعد موته ولا شك ان فقهاء الامامية رضوان
الله عليهم انما يعلمون الناس علوم اهل البيت عليهم السلام لا علوم الفقهاء الاربعة ونحوهم من اهل القياس وفي كتاب عيون
الامام ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام في حديث يقول فيه ويقال للفقيه يعني يوم القيمة يا ايها الكافل لايتام
آل محمد صلعم الهادي لضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك او تعلم منك فيقف فيدخل
الجنة ومعه فئام وفئام وفئام حتى قال عشرا وهم الذين اخذوا عنه علومه واخذوا عمن اخذ عنه الى يوم القيمة
فانظروا كم فرق ما بين المنزلتين اقول الفئام مائة الف وهو يشمل رواية الحديث والفتوى بل هو ظ في الثاني اذ اكثر
العوام لا يعرف معنى الحديث ولا التوفيق بين الاخبار ولا ما هو ظ في الفتوى قوله قال الفاضل الورع مولانا
احمد الاردبيلي ره تظن انه يكفي في الاصول الوصول الى المط اه هنا تحقيق مقامات الاول في انه هل يجوز التقليد في
الاصول ام لا الحق نعم لان الاصل عدم الوجوب ولا صارف اذ ادلة وجوب النظر منحصرة في وجوب النظر لما لا يتم دفع
الضرر الذي هو واجب الا به وكل ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اما تحقق الضرر فان من رأى عليه نعما متواترة
باطنة وظاهرة مع علمه بديهة بانها من جانب الغير ورأى الاختلاف في الصانع وصفاته جوز وجود منعم طلب منه
معرفته وشكره على النعم فحصل له خوف زوال النعمة بل حلول النقمة بترك معرفته وشكره والجواب اولا منع
استلزام مجرد التجويز لخوف الا مع اقترانه بدعوى مدعي الرسالة المقرونة بالمعجزة وترك المكلف الاصغاء اليه
والنظر الى معجزته اذ حينئذ يحصل الخوف لاحتمال صدق المدعي وبالجملة شرط الخوف التبليغ او ما هو بمعناه من
الهام ونحوه وثانيا ان المدعى عموم الوجوب للمكلفين والدليل لا يفيده على تقدير تسليمه لان منهم من لا يحصل
له الخوف حتى يجب عليه عقلا دفعه لكن قلده محقا وجزم به فانه بعد ما اعتقد تقليدا اعتقادا جازما
ان له صانعا منعما فشكره بموجب اعتقاده مطمئن بقضاء ما يجب عليه فكيف يحصل له الخوف وان جوز
ان يكون اكتفاؤه بالتقليد مذموما لمجرد التجويز والاحتمال غير موجب لظن الضرر وحصول الخوف لكن

قوله قال مولانا احمد الاردبيلي في التقليد

ظن وجود الصانع وصدق النبي صلعم وعدله بشهادة الغير ولكن حكم بالتقليد حكما جازما بنفي الصانع فمن يخاف وكذا
من ظن ذلك اذ احتمال الضرر يكون مرجوحا عنده فلا يكون مضطرا فلا يحصل له خوف نعم من لم يقلد احدا
وخطر بالبال او القي اليه ما يحصل به الخوف وحكم بان دفعه واجب يجب عليه عقلا النظر والا فليس بمكلف
اذ لا يتوجه الذم العقلي والتكليف الشرعي الا الى العاقل ومعلوم ان هذا نادر بالنسبة الى من عداه في غاية
الندرة فيكون الدليل اخص من المدعى وتخصيص المدعى مما لا يرضى به مدعيه هذا امتن ادلتهم ومن ادلتهم
اخر مثل قولهم ان الله يأمر النبي صلعم بالنظر في قوله عز وجل فاعلم انه لا اله الا هو فالامة اولى والجواب ان هذا خطاب
ليس متوجها اليه صلعم بل هو من قبيل اياك اعني واسمعي يا جارة فح يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله
الرازي وايضا اذا كان الخطاب طلب النظر منه صلعم لكان الواجب ان تكون هذه الآية اول ما نزل عليه وكما يجب في
اول اسلام المخاطب يكون قائلا به لان الفرد داخل فيه ايضا ثم لو سلمنا ان المراد طلب العلم وهو الاعتقاد الجازم المطابق
للواقع وهو يحصل للمقلد ايضا اذا قلد من يقول بالحق ولو سلمنا ان الخطاب مختص به صلعم ولكن لا نم الاولوية
لجودة قريحته وقصور اذهانهم بالنسبة اليه صلعم ومثل قولهم ان التقليد مذموم خرج عنه فروع الفقه والجواب
ان الذم للتقليد في الباطل مع وضوح حجة الحق كما هو مورد الآي الشريفة ومثل قولهم الاجماع واقع على وجوب
العلم في الاصول والجواب ما مر من ان العلم اعم مما حصل بالنظر مع ان الاجماع انما يكون حجة لمن اعتقد الشريعة
فلا يتمسك على من لا يقول بالله تعالى شانه المقام الثاني في اقسام المقلد على القول بجواز التقليد واحكامها
فنقول المقلد لا يخلو اما ان يكون مقلدا في مسئلة حقة او باطلة وعلى التقديرين اما ان يكون جازما بها
او ظانا وعلى تقديري التقليد في الباطل اما ان يكون اصراره على التقليد مبنيا على عناد وتعصب بان حصل
له طريق علم الى الحق فما سلكه اولا فهذه اقسام ستة الاول من قلد في مسئلة حقة وجزم بها مثلا قلد في وجود
الصانع وصفاته وعدله وحكمته الى اخر ما يعتبر في المعرفة فهذا مؤمن لان مناط الايمان اطمينان النفس

القسم الاول من المقلدين

بالعقائد الحقة

بالعقائد الحقة اذ كمالها انما يكون في القوة النظرية بحصول العقائد لها من غير ملاحظة علة الحصول التي هي المقدمات
البرهانية او حضور المعلوم كما هو الواقع عندها وحسن الظن باحد وقبول قوله بحيث تطمئن النفس
ويزول التردد واحتمال النقيض او غير هذه ولذا لا نرى عاقلا عين للعلم بحقائق الاشياء تصديقا وتصورا
طريقا خاصا لا يجوز تجاوزه بل ما ذكروه من جملة الطرق لا بمعنى الانحصار وكيف وعلم العقول حصولي عند
الاكثر من غير اكتساب من حد وبرهان وهو كالعلم الذي به قربهم الى الله تعالى وكذا المعصومون عم الا
ترى الى ذكر قوله تعالى يؤمنون بالله واليوم الاخر من غير ان يقيد طرق ايمانهم ومستنده فبعد حصول
ما يعتبر في الايمان باي طريق كان يجب الحكم بايمانه وكان الحكم بالكفر بمجرد عدم استناد العقائد الى
الاستدلال شططا من القول وقد كتبت في شرحي الفارسي على الباب الحادي عشر ما ينفعك في هذا
المقام الثاني من قلد في مسئلة حقة مثل ما ذكر وظن بها من دون جزم فالظاهر اجراء احكام المسلم عليه في
الظاهر اذا اقر باللسان اذ ليس حاله بادون من حال المنافق لا سيما اذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيله
قبل فوات قبله واما في الاخرة فامره الى الله الثالث من قلد في باطل مثل انكار الصانع او شيء مما يعتبر في
الايمان وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد الرابع من قلد في باطل وظن به كذلك والظاهر في هذين
الحاقهما بمن يقام عليه الحجة يوم القيمة واما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر ان اعتقد ما يرضيه او بالاسلام
ان لم يكن كذلك الاول كمن انكر النبي مثلا والثاني كمن انكر اماما الخامس من قلد في باطل جازما مع العناد
السادس من قلد في باطل ظانا كذلك وهذان يحكم بكفرهما بعد ظهور الحق والاصرار المقام الثالث في اقسام
المقلد على تقدير عدم جواز التقليد واحكامها فنقول المقلد ح اما ان يكون مقلدا في حق او باطل
وعلى التقديرين مع الجزم او الظن وعلى تقديري التقليد في الباطل بلا عناد او به وعلى التقادير كلها
دل عقله على الوجوب او بين له غيره وعلى تقدير الكل لا اصراره على التقليد او رجع ولكن لم يحصل له

القسم الثاني من المقلدين

القسم [illegible] من المقلدين

كالاستدلال بعد او لا فهذه اربعة عشر قسما الاول المقلد في الحق جازما مع العلم بوجوب النظر والاصرار
فهذا مؤمن فاسق لاصراره على ترك الواجب الثاني هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع الى الاستدلال
فهذا مؤمن غير فاسق الثالث المقلد في الحق ظانا مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن على الظن
مرجى في الاخرة وفاسق لاصراره الرابع هذه الصورة من دون الاصرار فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق الخامس
المقلد في الحق جازما مع عدم العلم بوجوب النظر السادس المقلد في هذه الصورة ظانا وهذان حكمهما
هنا حكمهما في السابق من غير فسق اذ لا اثم على الجاهل السابع المقلد في الباطل جازما معاندا مع العلم
بوجوب النظر والاصرار عليه فهذا اشد الكافرين الثامن هذه الصورة من غير عناد ولا اصرار بعدم العلم
بالوجوب فهذا كافر ان مات ولم يرجع من اعتقاده الباطل التاسع هذه الصورة من غير علم بالوجوب
وهذا ايضا كافر وكذا العاشر يعني هذه الصورة من غير عناد الحادي عشر المقلد في الباطل الظان معاندا
مع العلم والاصرار والثاني عشر بلا اصرار الثالث عشر بلا علم والرابع عشر بلا عناد والحكم في الجميع يظهر
مما سبق قوله ره قال الفاضل الورع الى قوله يكفي الفعل على ما هو المامور اقول قد عرفت ان الحكم التقليد
في العقائد الاصلية واما الاحكام الفرعية فالوضعية منها كجعل الشيء سببا او مانعا او شرطا فالظاهر
عدم الاحتياج الى الاخذ من المجتهد او من غيره على انها مما جعلها الشارع سببا او شرطا او مانعا بل يكفي
في صحتها فعلها مطابقة للواقع واما الشرعية فلما كانت العبادات يعتبر فيها قصد التقرب الى الله تعالى فلا بد
من العلم بكونها مرضية عند المتقرب اليه فعلا في المامور به وتركا في المنهي عنه وهذا العلم يحصل
من طريق العقل في بعض الافعال القلبية التي لا يبحث عنها الفقهاء وان ورد بها الشرع كالتحلي
بالاخلاق الحسنة والتخلي عن الصفات الرذيلة فيحتاج المكلف في غيرها الى الخبر من يخبر عن الله تعالى
بان الفعل الفلاني بصفة كذا وكذا والترك الفلاني كذلك مما يتقرب بهما اليه تعالى والمخبر اما ان يكون النبي صلعم

او الامام ع

او الامام ع او غيرهما بالنقل عنهما فاذا فعل او ترك على النحو الواقعي معتقدا ان الشارع امر او نهى فقد حصل للنفس
كمالها بحسب العلمية ولا يقدح في حصول الكمال كون المخبر ممن لا يجوز تقليده بل كونه كاذبا في نفسه كما اذا اخبر
بعبادة واسندها الى الشارع مع علم عدم سماعها من احد واتفق مطابقته للواقع وعمل احد بمقتضاه لان ثمرة
العبادة هي القرب من الله وهو يحصل بقصد التقرب فلو فرضنا ان احدا فعل فعلا غير مطابق لما قرره
الشارع مع اعتقاده مطابقته وقصد التقرب لزم حصول هذا الكمال فلم شرطتم ان يكون مطابقا للواقع
لانا نقول قصد التقرب بالفعل مع اعتقاد مطابقته لما قاله من يجب اطاعته بعد بذل الجهد وان كان موجبا
للتقرب كما قلت ولكنا نقول ان كل فعل ليس مما يحصل به الكمال المط للنفس اذ يجوز ان يكون لخصوصية
ما قرره الشارع من الهيئات مدخل في التكميل وان لم يبلغه عقولنا مثلا نقول ان فعل الظهر خمس ركعات او
ثلث لا يحصل به الكمال وان قصد به التقرب ويحصل به لو فعل اربعا اما ترى كتغير تركيب اطباء الابدان
الادوية للامراض بحيث لو زيد او نقص في الاجزاء لا يؤثر الاثر المط فكذا يكون حال العبادات لحفظ صحة النفس
او ازالة مرضها ولا ريب في هذا عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح اذ وضع الشارع للعبادات على هيئة خاصة
دون غيرها من الهيئات الممكنة فيها لا بد ان يكون لامر مرجح عنده مع ان غرضنا الآن حصول التقرب مع براءة
ذمة المكلف من القضاء وكونه ممتثلا لما امر به وهذان الامران لا يحصلان من العبادة اذا فعلت على
طريق غير مطابق للواقع وحصولهما مع المطابقة قد ظهر وبالجملة لا دليل على ان الشارع امر بالفعل او الترك
بشرط ان يكون ماخوذا منه او من الامام ع او المجتهد لا غير وان اسنده المخبر الى الامام ع وحصل لنا الاطمينان
من قوله غاية الامر ان يكون الاخذ على هذا النحو واجبا خارجا عن العبادة ويكون تاركه اثما لاجله وترك الامر
الخارج لا يضر بالامتثال اذا كانت العبادة باجزائها وشرائطها واقعة على النحو المقرر وفي الحسن المشهور
وهو يكفي ثواب من اتى على ما اه اشارة الى ما قلناه وقال الفاضل النحرير مولانا محمد باقر قدس سره في الذخيرة

عند شرح قول المص ره في بحث اوقات الصلوة ولو صلى عامدا او جاهلا او ناسيا بطلت صلوته ولو اتفقت
صلوة الجاهل في الوقت فان قصد قائله بالجاهل من علم وجوب رعاية الوقت وعرف المواقيت لكنه جاهل
بالوقت لعدم مراعاته الوقت فالظ بطلان صلوته على القول باشتراط التقرب وقصد الامتثال في الطاعة
لانه لم يات بها على وجه الامتثال والاطاعة نعم ان قيل بعدم اشتراط ذلك في الصحة وسقوط التعبد لم يبعد
القول بالصحة هنا وان قصد قائله بالجاهل من علم وجوب رعاية الوقت لكنه غير عارف بالوقت فالظ
البطلان ايضا على القول المذكور بالتقريب السابق وان قصد به الجاهل بوجوب رعاية الوقت ففيه
اشكال ورجح بعض افاضل المتاخرين الصحة لصدق الامتثال وقال ايضا كل من فعل ما هو في نفس الامر
وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى لو اخذ المسائل من غير اهله بل لو لم ياخذ من
احد وظنها كذلك فانه يصح ما فعله وكذا في الاعتقادات وان لم ياخذها عن ادلتها فانه يكفي ما اعتقده وفعل مع
دليلا واوصله الى المط وكان تقليدا قال كذا يفهم من كلام منسوب الى المحقق نصير الملة والدين
قدس سره العزيز قال وفي كلام الشارح اشارات اليه وذكر اشيا يطول الكلام بذكرها وعندي ان
ما ذكره منظور فيه مخالف للقواعد المقررة العدلية وليس المقام محل تفصيله لكني اقول اجمالا ان احد
الجاهلين ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق
احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المط لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه
وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب يجري الكلام في كل واحد واحد
من افعال الصلوة ويفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذا مفسدة واضحة يجب ان لا يشرع لاحد الاجترا
عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة
للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحد منهما

فيه ضرب

فيه ضرب من التعمل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم مما هدم
بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان واما الاشارات التي ذكرها فكل منها قابل للتاويل
فيشكل الاعتماد عليها والتعويل وليس المقام محل التفصيل هذا ظاهر التحقيق وان كان الاشكال فيه
وفي نظائره ثابتا اقول نختار الثاني ونقول انهما لا يستحقان العقاب على ترك مراعات الوقت لعدم علمها
بوجوبها وعدم تكليفهما بها لاستحالة تكليف الغافل واما الصلوة مع شرائطها المعلومة لهما فقد
فعلاها وهي الواجبة عليهما ويعاقبان عليها ان تركاها نعم يجب على الثاني الاعادة في الوقت لو فرض انه
علم فيه ان المط منه الصلوة في الوقت ولم يفعلها دون الاول الا ان يكون المط منه الصلوة بشرط العلم
بوجوب رعاية الوقت فهذا وان اتى بالصلوة في وقتها ولكنه لم يات بشرطها والمشروط يعدم بعدم
شرطه فيجب عليه الاعادة في الوقت لو علم فيه ان المط منه الصلوة المشروطة بذلك الشرط ولم يدل
على هذا الاشتراط دليل واما القضاء فهو فرض مستانف لا بد من النظر في دليله فان افاد وجوبه عليهما
او على واحد منهما فهو المتبع والا فلا قوله ولو انفتح اه قلنا هذا يفضي الى ان يكون كل واحد واحد
من افعال الصلوة الذي لا يعلم المكلف وجوبه غير مكلف به لاستحالة تكليف الغافل وهذا لا فسدة
فيه بل هو مقتضى قواعد العدلية هذا مع فرض الجهل بانه يجب عليه السعي الى معرفة الصلوة بشرائطها
واركانها وموانعها بحيث يحصل له القطع او الظن بانه لم يعزب عنه شيء واما لو فرضنا ان احدا
علم بوجوب السعي ولكنه تركه واتفق انه صلى صلوة تامة الشرائط والاركان خالية عن المفاسد والاخر
علم ايضا كذلك وتركه وصلى مع فوت بعض الشرائط مثلا لقلنا الاول يعاقب على ترك السعي لا على ترك
الصلوة لانه اتى بها وليس السعي والمعرفة من شرائطها بل هما واجبان خارجان عنها الا انا فرضنا
كذلك ولو فرضناهما شرطا وان المكلف علم ان المط منه الصلوة المشروطة لحكمنا بانه يعاقب لانه لم يات بها

في الواقع واما الثاني فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة لانه قد علم وجوب السعي ليعلم الشرائط
وغيرها ويأتي بالصلوة التامة فترك السعي وستر جهله بالشرائط ثم لم يأت بها مطابقة للواقع فلا بعد في
عقابه اذ لا يعد قبيحا ولا يذم فاعله وانت اذا تأملت ما تلوناه يجوز لك اختيار الشق الاول مع فرض العلم
بوجوب السعي ان اريد بالعقاب مطلقه اي سواء كان على ترك السعي ام على تركه وترك الصلوة واختيار
الشق الاخير ان اريد به العقاب على ترك الصلوة وحده **قوله** ره وتجويز مدخليته الخ فنقول انه استحق المدح
لاجل ما فعله عن علم وهو الصلوة ولم يستحق العقاب لانه اتى بما هو المطلوب منه وان لم يعلم بالطلب لانه اذا لم
يستحق العقاب على ترك المراعات لجهله بلزومها فيستحق المدح عليه وهو ظاهر البطلان لانا
نقول لا ملازمة بين استحقاق المدح وعدم استحقاق العقاب بان يكون كل ما لا يستحق عليه العقاب
يستحق عليه المدح الا ترى ان تارك الزنا من غير قصد القربة لا يستحق العقاب ولا يستحق المدح فغاية
الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه
لان الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد **قوله** ره قابل للتاويل فيشكل الاعتماد عليها او
التعويل اقول ان كان قبول التاويل من غير معارض باعث عليه سببا لاشكال الاعتماد والتعويل فيشكل
الاعتماد على شيء والتعويل وان كان هناك معارض فلا بد من بيانه فعليه التعويل والحق ما قاله ره
وهو الذي افاده قدس سره ظاهر التحقيق وجليل النظر لعله دقيقه يعطي ما افاده الفاضل المتقي فان
المقام مطرح الانظار **قوله** ره روى الكليني ره في باب المسألة في القبر قوله هذا الخبر هو الذي به يقولون وعليه
يعولون في عدم جواز التقليد في الاصول مع ان امعان النظر في فهم هذا الكلام الصادر عن منبع النبوة
والامامة يعطي جوازه وبيان ذلك انه ع عبر بالمؤمن عمن يسأل عن ربه امور وبالكافر عمن يسأل عن
تلك الامور ثم بين ع انهما معا يسألان عن طريق المعرفة فيجيب كل واحد منهما بجواب يخالف الجواب الآخر

قدس لطيفه فتامل

مشترك بينهما

فصار المؤمن

فصار المؤمن مخالفا للكافر في السؤال والجواب مع عن الامام وفي جواب السؤال عن طريق المعرفة ولهذا ذكر ع
ان الكافر يسأل عن امامه بل لا يدري جزئية الاسلام لان كل احد يعلم ولما كان امر امامة الامام الكافر منوطا باتفاق
الناس لا بنص من الله سبحانه وكذا اكثر عقائده ماخوذ من الآراء والاهواء لم ينسب هذا المسؤول علمه وهدايته
الهداية الى الله سبحانه واما المؤمن فلما كان جميع عقائده واعماله منتهيا اليه سبحانه نسب الهداية اليه وذلك
لانه لا يعتقد شيئا ولا يعمل عملا الا من دليل منصوب من الله او من قول من ينتهي قوله الى الله سبحانه سواء كان
اماما منصوبا من قبله او صادقا تفضل الله عليه ووفقه لصحابته ينسب ما يقوله لذلك الامام وبالجملة
يجوز لمجتهد اهل الحق ومقلدهم ان يقول جميع عقائدي واعمالي هداني الله اليه ولا يجوز للكافر ان يقول
ذلك لانه اهتدى فيما هو عمدة الاسلام وعمدته الى نفي وجعله المتبع بقول الناس وهدايتهم واجماعهم
ويستوي في هذا عالم الكافر وجاهلهم ويكفي للتعذيب خطأه في هذا الاصل وان فرض كون احد مصيبا في
الباقي واما اعتراض الكافر على الله بانك لم توفقني لصحبة الصادق المحق وابتليتني بصحبة الكاذب
المبطل فهو كاعتراضه بانك لم جعلت ابوي كافرين او مكاني بلاد الكفرة وغير ذلك والجواب الجواب
قوله ره فيثبته الله عليه يدل على ان عقائده كانت في معرض الزوال لولا تثبيت الله وهذا هو شأن
المقلد للحق واما المجتهد المستبد المتيقن فتثبيت الله اياه يتدرج في هدايته لان اليقين يمتنع زواله
فتامل ومما يدل على ان العذاب ليس لمحض التقليد انه ع في مقام بيان ان حال الصنفين في ضمن اي
فرد كانا فيكون المخالف الذي اجتهد في دينه واعتقد من شبهة جزم بكونها دليلا تاما [illegible]
ريب انه لم يأخذ من الناس الا اصل الامامة فانه قال به لا لاجماع الناس لا من جهة قول المعصوم الذي هو
قول الله عز وجل اليه ع ومحض الكلام ان الامام ع سلك في هذا الخبر مسلك التقية كما هو ظ على المنصف
والغرض بان استحقاق الثواب والعقاب لهذا الاصل فمن سمع قول الله من الناس ليس كمن سمع قول

الكفرة

بما اعتقده

الناس من الناس وهذا يجاب المؤمن بما يخبره الناس عن الله فان لم يكن الخبر مطابقا للواقع والكافر فيا

وان كان كل ما عليه مطابقا للواقع **قوله** وعلى تقييدها او تخصيصها اقول التقييد والتخصيص

وامثالها كبيان المجمل ان كانت ظاهرة واضحة لينبغي ما يدعيها احد وينكره الاخرون حتى تعيينه

الا ان الرجوع الى الاخبار ان كانت والاحتمال في الاتفاق الاحتياط في العمل **قوله** مع اعتماد

تقديم السنة اقول تقديم السنة متعين مع قطعيته المعنى كالآت التي تحكم اهل المحكمين مراد الله تعالى

قوله كحديث عرض حديثهم على كتاب الله انما يكون في محكمات الكتاب بمعنى الذي لا يخالف احد

كون المقصود منها هو مقصود منها وكان عالم منحصرا في ما يبلغ عن الكل ولكن منا فيتعين التاويل في

الخبر او نوضحه ستلزم لجميعا للمعلوم من الدين او المذهب [illegible] واما العرض على الذي تولف

في المقصود منه وكل استدل على ظهوره والادعى ظهوره بادنى تخيير ليس محل الحجة لجهل فليس مما امر الائمة عليهم به

قوله العامة يعني الخبرين اقول وانا اذكر بقول كلي حال التراجيح الواقعة في الاحاديث قد انقطع ان الله في

وعند الجمع بينهما او النقل فلو وصل الى نحو الاول غير مجهول الاحتمال فاعلم ان ترجيح حديث على الاخر صدق او اوضح

والافقه لا يمكن على الاطلاق اذ ربما كان انما الفا المحكمات الكتاب ولا ثابت في ذلك صحة صدوره عنهم عليهم

لانهم قد يرون مصلحة في اشتمال الاحاديث ونحن لا نفطن بها لما لغموضها او لان الشاهد يرى ما لا يراه

الغائب وربما كان مخالفا اعلم من المذهب كان حديث غير الاوضح موافقا للكتاب في المذهب وربما كان شاذا

نادرا وكان صحا وصار مشهورا وربما كان ميل حكام العامة وقضاتهم اليه اكثر واما العرض على الكتاب فبالمعنى

الذي قلناه انما ينفع لطرح الاحاديث التي وضعها الغلاة والملاحدة في الاصول واهل الاباحة والغالين في الفروع

لانهم وضعوا ايضا في محكمات الكتاب تاولوا الكتاب على حسب اهويتهم وبزعمهم وربما وضعوا احاديث

نسبوها الى الصادقين عليهم ما كانت مقصودة في المذاهب الاربعة وقد نقل عن تواريخهم

ان اهل الكوفة

ان اهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادق على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة

على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك ورجل آخر واهل البصرة على عثمان وسوارة بن سعيد والربيع

من فقهائهم واهل الشام على الاوزاعي والوليد واهل مصر على الليث بن سعيد واهل خراسان ومرو على عبد الله

المبارك وكان فيهم من اهل الفتاوى غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وربيعة الراي وسفيان بن عيينة

ومحمد بن شهاب الزهري وكل واحد من هؤلاء امام قوم برأسه ليس تابعا لغيره وكانت مذاهب لا ربعة كغيرها الى

ان هرون الرشيد الى الحنفية وغيره الى غيرها ولكن لم تترك المذاهب الاخرى الى ان استقر رايهم بحصر المذاهب

في الاربعة في سنة خمس وستين وستمائة كما قيل فصارت اشهر من غيرها بتوسط السلاطين والامراء

البعض الاخر بتوسط ما ذكر ولكونه اقرب الى الصواب من غيره كمذهب الشافعي فعلى هذا انما يتجه الحمل على التقية

لو وافق الخبر جميعهم او اكثرهم او علم ان مضمونه كان هو المعمول به في زمان ذلك الامام عليه السلام الذي اسند اليه الحكم

او قامت قرائن اخرى يعلم منها انه خارج مخرج التقية فليس لاحد ان يحمل خبرا على التقية بمجرد انه موافق لمذهب

احمد مثلا وان لم يعلم حال هذا المذهب في زمان صدور ذلك الخبر واما الارجاء والتوقف فان كان في الفتوى

بحكم الله الواقعي مع التخيير في العمل فالمكلف في سعة وان كان في العمل فيلزم الضيق ويترك اكثر العبادات والمعاملات اذ

حديث الاول ما يضاده او يناقضه وفي الاكثر ليس يظهر من القرآن حكمه ولا من السنة المتواترة والعامة في المسألة

مع عدم العلم بحال قوائهم فيه لا الزاما واما الاحتياط فربما يؤدي الى الضيق ان قيل بوجوبه وبعض في الجمع فانت

ما ابناه وتطرق في احاديث التراجيح من جنس الاختلاف اذ قد اكتفي في البعض بالتوقف وفي البعض بالتخيير وفي البعض

فصل تفصيلا ثم ان المفصلات منها مختلفة الترتيب مختلفة العدد ويظهرت ايضا في قول الصادق عليه السلام انه

الذي اوقع هذا الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم عليهم ولنا علمت ان الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في

الفتوى فيجوز للمكلف العمل بما في الكافي والفقيه بشرط عدم رد الشيخ له سواء كان له معارض ام لا ثم الترجيح بما ذكر

في الاخبار مهما امكن ويجي كلام ابسط من هذا في الخاتمة ان شاء الله تعالى واما رد الشيخ فينبغي النظر فيه والتامل كما ينظر من التامل في
فاويه المختلفة وفي مطابقة فتواه لما رده في بب او بما افتى بها الرسالة واما التفصيل ما قيل في هذا المقام فاعلم ان بعض
من عاصرناه من السادة الفضلاء وكان شريكا لنا في التحصيل افاض الله تعالى مراحمه على تربته قد الف في هذا الفن رسالة و
لم ار غيرها تاليفا ابسط فيه القول من بسطها فانا انقل ان شاء الله تعالى منها ما ذكره من الاحاديث التي لم يذكرها المصنف مع بعض
ما افاده او نقله فان سنح شيء فاصرح به قال الذي نقله من الاحاديث زائدا على ما نقله المصنف هو هذه الاول
ما رواه الصدوق في العيون عن المسمعي انه سأل الرضا عليه السلام يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد كانوا يتنازعون
في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الشيء الواحد فقال عليه السلام ان الله عز وجل حرم حراما
واحل حلالا وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله او تحريم ما احل الله او دفع فريضة في كتاب الله رسمها
بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك مما لا يسع الاخذ به لان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن ليحرم ما احل الله ولا ليحلل ما
حرم الله عز وجل ولا ليغير فرائض الله واحكامه كان في ذلك كله متبعا مسلما مؤديا عن الله عز وجل
وذلك قول الله عز وجل ان اتبع الا ما يوحى الي فكان صلى الله عليه وآله متبعا لله مؤديا عن الله ما
امره به من تبليغ الرسالة قلت فانه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه وآله مما ليس في الكتاب
وهو في السنة ثم يرد خلافه فقال وكذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن اشياء نهي حرام فوافق
نهيه نهي الله عز وجل وامر باشياء فصار ذلك الامر واجبا لازما كعدل فرائض الله تعالى ووافق في ذلك امره
امر الله عز وجل فما جاء في النهي عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهي حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك
وكذلك فيما امر به لانا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا نأمر بخلاف ما امر رسول الله
صلى الله عليه وآله الا لعلة خوف ضرورة فاما ان نستحل ما حرم رسول الله صلى الله عليه وآله او نحرم ما استحل رسول الله
صلى الله عليه وآله فلا يكون ذلك ابدا لانا تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله مسلمون له كما كان رسول الله

تابعا لامر ربه

تابعا لامر ربه عز وجل مسلما له وقال الله عز وجل ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وان
رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن اشياء ليس نهي حرام بل اعافة وكراهة وامر باشياء ليس امر فرض
ولا واجب بل امر فضل ورجحان في الدين ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله
نهي اعافة او امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه اذا ورد عليكم فيه الخبر باتفاق يرويه
من يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب الاخذ باحدهما
او بهما جميعا او بايهما شئت واحببت وموسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله والرد اليه والينا وكان
تارك ذلك من باب العناد والانكار وترك التسليم لرسول الله مشركا بالله العظيم فما ورد عليكم
من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا
ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله فما كان في السنة موجودا
منهيا عنه نهي حرام او مأمورا به عن رسول الله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله وامره
وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله
عليه وآله وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار
من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه
فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون
حتى يأتيكم البيان من عندنا الثاني ما رواه ابن ادريس في السرائر عن موسى بن محمد بن علي بن عيسى
قال كتبت الى ابي الحسن موسى عليه السلام اسأله عن العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك صلوات الله عليهم
اجمعين قد اختلف علينا فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه
قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا الثالث ما رواه الكليني عن ايوب بن الحر قال سمعت

اباعبد الله عليه السلام يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف
الرابع ما رواه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف الخامس ما رواه
ايضا عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم
عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله السادس ما رواه عن السكوني
عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه السابع ما رواه الطبرسي في مجمع البيان قال وقال النبي صلى الله عليه وآله
اذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط و
الثامن ما رواه في البحار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله اذا حدثتم عني بالحديث
فانحلوني اهنأه واسهله وارشده فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله
فلم اقله اقول النحلة العطية ولعل غرضه عليه السلام ان ديني لما كان هو السمحة السهلة فلما كان
من الاحاديث المنسوبة الي اسهل عملا واوفق بما يقتضيه العقل من غيره حتى يكون اهنأ
على العامل وارشد من غيره اي يكون مقتضاه الهداية الى الخيرات فاسندوه الي ثم لا تكتفوا
بهذا اذ ربما كان الشيء بهذه الصفات ولكنه يخالف حكم الكتاب كبعض العبادات المبتدعة
الذي يستحسنه العقول الناقصة كعقول غير المعصوم عليه السلام فيجب مع ما قلته مراعاة
موافقته للكتاب فلو كان كذلك فانا قلته لانه اما قولي في الواقع او موافق لقولي لاني عليه السلام
لم اترك كل حسن الا امرت به كما لم اترك كل قبيح الا نهيت عنه هذا ما خطر بالبال وقيل
ولعل المراد اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنأ واسهل واقرب الى الرشد و
الصواب مما علمتم منا فالنحلة كناية عن قبول قوله والاخذ به ويحتمل ان يكون تلك الصفات

قائمة مقام

قائمة مقام المصدر اي انحلوني اهنأ نحل واسهله وارشده والحاصل ان كل ما يرد مني عليكم
فاقبلوه احسن القبول فيكون ما ذكره بعده في قوة الاستثناء منه التاسع ما رواه فيه ايضا عنه عليه السلام قال ما اتاكم
عنا من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل العاشر فيه ايضا عن محمد بن مسلم عنه عليه السلام قال يا محمد ما جاءك من
رواية من بر او فاجر يوافق القرآن فخذ به وما جاءك من رواية من بر او فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به الحادي عشر
فيه عن سدير عنه عليه السلام قال قال ابو جعفر وابو عبد الله عليهما السلام لا تصدق علينا الا بما يوافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله
الثاني عشر فيه ان العبد الصالح عليه السلام قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وعلى احاديثنا
فان اشبهها فهو حق وان لم يشبهها فهو باطل الثالث عشر فيه عن ابي محمد عليه السلام في رسالته الى اهل الاهواز انه
قال عليه السلام فاذا شهد الكتاب بتصديق خبر وتحقيقه فانكرته طائفة من الامة وعارضته بحديث من هذه
الاحاديث المزورة صارت بانكارها ودفعها الكتاب كفارا ضلالا واصح خبر ما عرف تحقيقه
من الكتاب مثل خبر المجمع عليه من رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع حيث قال اني مستخلف فيكم خليفتين
كتاب الله وعترتي الحديث الرابع عشر فيه عن ابي جعفر الثاني عليه السلام في مناظرته مع يحيى انه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع قد كثرت علي الكذابة وستكثر فمن كذب علي متعمدا
فليتبوأ مقعده من النار فاذا اتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنتي فما وافق كتاب الله وسنتي
فخذوا به وما خالف كتاب الله وسنتي فلا تأخذوا به الخبر الخامس عشر ما رواه الشيخ الحر في كتاب القضاء
من الوسائل عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله
فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم السادس عشر ما رواه فيه عن اليقطيني عن يونس بن
عبد الرحمن ان بعض اصحابنا سأله وانا حاضر فقال يا ابا محمد ما اشدك في الحديث واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا
فما الذي يحملك على رد الاحاديث فقال حدثني هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول لا تقبلوا علينا حديثا
الا ما وافق القرآن والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب
اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا محمد صلى الله عليه وآله

فانا اذا احدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله صلعم والخبر طويل وفيه ان يونس عرض بعض كتب اصحاب ابي عبد الله ع
على الرضا ع فانكر منها احاديث كثيرة ثم قال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله ع الى ان قال فلا تقبلوا
علينا خلاف القرآن لانا ان قلنا قلنا كلام اخرنا مثل كلام اولنا وكلام اولنا مصداق لكلام اخرنا واذا اتاكم
من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه الحديث السابع عشر ما رواه فيه عن جابر عن ابي جعفر ع في حديث
انه قال وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عليكم
عندكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا الحديث الثامن عشر ما رواه الطبرسي
في الاحتجاج عن الصادق ع ان رسول الله صلعم قال ما وجدتم في كتاب الله عز وجل فالعمل به لازم ولا عذر لكم
في تركه وما لم يكن في كتاب الله عز وجل وكانت فيه سنة مني فلا عذر لكم في ترك سنتي وما لم يكن فيه سنة مني
فما قال اصحابي فقولوا به فانما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم بايها اخذ اهتدى وبأي اقاويل اصحابي اخذتم
اهتديتم واختلاف اصحابي لكم رحمة قيل يا رسول الله من اصحابك قال اهل بيتي قال علي بن محمد بن الحسين
ع ان اهل البيت لا يختلفون ولكن يفتون الشيعة بمر الحق وربما افتوهم بالتقية فما يختلف
من قولهم فهو التقية والتقية رحمة للشيعة التاسع عشر ما رواه فيه عن ابي عبد الله ع انه قال ما انتم
والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فانهم ليسوا من الحنيفية على شيء العشرون ما رواه
في العلل عن ابي اسحق رفعه قال قال لي ابو عبد الله ع اتدري لم امرتم بخلاف ما تقول العامة فقلت
لا ادري فقال ان عليا ع لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا
يسألون امير المؤمنين ع عن الشيء لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على
الناس الواحد والعشرون ما رواه فيه عن علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بدا
من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ع ائت فقيه البلد فاستفته

في امرك فاذا

في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه اقول حملوا على انه كان عنده خبران لا يدري بايهما ياخذ
الثاني والعشرون ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله ع قال لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا ويعرفوا امامهم ويسعهم
ان ياخذوا بما يقول وان كانت تقية اقول الوجوه المرجحة المستنبطة من تلك الاحاديث والحكم عند اختلاف
الحديثين ترتقي الى عشرة اوجه الاول الترجيح باعتبار السند فيترجح رواية الاوثق الاصدق والافقه على غيرها الثاني
الترجيح باعتبار الشهرة الثالث باعتبار موافقة الكتاب الرابع باعتبار موافقة السنة الخامس باعتبار موافقة
باقي الاخبار المعلومة السادس باعتبار مخالفة العامة او مخالفة الحكم الذي حكامهم وقضاتهم اليه اميل السابع
باعتبار التقدم والتاخر فيقدم المتاخر الثامن باعتبار موافقة الاحتياط التاسع التوقف والارجاء العاشر
التخيير اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان فائدة الترجيح حصول قوة الظن بان ما اشتمل على المرجح هو حكم الله الواقعي
واما قوة الظن بان الحديث صدر عن المعصوم ع مع قطع النظر عن مطابقته للواقع وعدم مطابقته
لاحتمال الصدور تقية او لمصلحة اخرى فلا عبرة بها في نظر المجتهد او العامل من حيث هو مجتهد او عامل فعلى
هذا لا بد ان يكون الحديث الراجح مشتملا على جميع ما اشتمل عليه المرجوح مع زيادة وجه ليس في المرجوح
مثلا اذا كان كل من الحديثين المتعارضين مشهورا مخالفا للعامة غير مخالف للكتاب والسنة وباقي
الاحاديث لعدم وجدان حكمها فيها غير معلوم التاريخ موافقا او مخالفا للاحتياط فترجح احدهما على
الاخر باعتبار السند ان كان فيه تفاوت بالوثوق والاوثقية وغيرهما وعلى هذا فقس ولو لم يكن هناك
جهة ترجيح اصلا فلا بد من التوقف او التخيير ثم ان المشهور بل المجمع عليه عند الاصوليين هو وجوب
استعمال التراجيح ووجوب العمل بالراجح وسينقل دليلهم ان شاء الله ثم فيرد على قولهم اشكال الا على ذلك
الاحاديث منها ان الواجب على من يسأل عن طريق العمل بالمتعارضين ان يجيب بان اللازم العمل بالحديث
الذي اختص بوجه من جملة ثمانية وجوه ان كان مناط جوابه على الوجوه المعلومة من الاحاديث وهي

ما مرّ من التوقف حتى ما ذكرناه مع ان الراوي سالم واجاب عم بان اللازم العمل بما هو اصح سندا فغرض الراوي
التساوي فيه فاجاب بترجيح المشهور على النادر فيشكل الامر بان الراوي ان فرض التساوي في الوجوه الاخر
غير السند ثم فرض التساوي فيه ايضا فالجواب هو التوقف او التخيير ليس الا وان لم يفرض التساوي فالعمل بما هو
اصح سندا لا يقتضي قوة الظن بالعمل بما هو حكم الله تعالى في الواقع لان الاوثقية لا تفيد الا قوة الظن بصدور الخبر
عن المعصوم عم وربما كان خبر الثقة قطعي المضمون فضلا عن قوة الظن به كما اشرنا اليه كان يروي الاوثق
ما هو مخالف لمجمع اقوال الائمة ويروي الثقة ما هو المعلوم من مذهب الشيعة وايضا بعد فرض التساوي في السند
فقط ليس اللازم العمل بما يخالف العامة كما يدل عليه حديث زرارة ره اعني ان المخالفة لا تقتضي قوة الظن
بكون مضمون المخالف واقعيا كما اذا كان الموافق موافقا لنص الكتاب ومحكمه لان صدور الاخبار التي ليست
واقعية ليس منحصرا في التقية عن العامة بل لعله كان تقية من بعض سلاطين الوقت الذي لم يبال بالدين
مطلقا كبعض بني امية وبني العباس اما ترى ان الوليد لعنه الله استخف بالقرآن والمتوكل لعنه الله صرح بعداوة
سيدة النساء صلوات الله عليها مع ان هذين ليسا مذهبا لاحد من العامة ومنها ان العرض على كتاب الله تعالى
ان كان على الحكم الذي صار مضمونه ضروريا في الدين او المذهب فلا ثمرة لعرض الحديث عليه ان كان المقصود
تحصيل العلم او الظن بحقيته ليعمل به لان مثل هذا الحكم مستغن عن الدليل وان كان على الظاهر الذي
اختلف في ظهوره ولم يعلم من طريق الائمة عليهم السلام حاله والمقصود منه فلا يحصل من موافقته لمثل هذا
الظاهر قوة الظن اذ ربما كانت دعوى الظهور من قائله غير مستندة الى حجة شرعية وكان ما ليس بظاهر
عنده هو المقصود فيكون الحديث المخالف لهذا الظاهر هو المطابق للواقع ومنها الاكتفاء في البعض
بالبعض ومنها مخالفة الترتيب ففي البعض قدمت الشهرة وفي الاخر قدم السند وغير ذلك مما يظهر بالتأمل
فيمكن الجواب عن الكل هو ما اشرنا اليه من ان الاصل التوقف في الفتوى والتخيير في العمل ان لم يحصل من

دليل الحكم بعدم

دليل الحكم بعدم مطابقة احد الخبرين للواقع وان الترجيح هو الافضل والاولى والمعصوم عم علم بعض المرجحات
مع فرض التساوي في غيره والمخالفة للعامة مرجح مع فرض التساوي في غيرها والموافقة للكتاب مرجح
مع فرض التساوي في غيرها وهكذا واما الاكتفاء بالبعض فغير مناف للاستحباب واما التعرض لبعض خاص
فلعله كان للاهتمام به مثلا اذ كان الغالب في جماعة الكذب المخالفة للقرآن والسنة فالمناسب لمعرفة
حالهم تميزهم من جهة الصدق والكذب تعليم قاعدة الموافقة والمخالفة وكثير المكلفين وان كانوا غافلين
بالاحكام الفروعية المستنبطة من الكتاب والسنة ولكن سمعوا ان للقرآن بطونا فربما توهموا ان الحديث
المخالف لمحكماته ربما كان من بواطن القرآن وانه يجوز نسخ الباطن لحكم الظاهر وان علم هذا عند الائمة عليهم السلام
فلهذا وامثاله قال الامام عم ان الحديث المخالف للمحكم زخرف وكذب وان بطن القرآن لا ينافي محكماته واما
القائلون بوجوب استعلام التراجيح ووجوب العمل بالراجح فاستدلوا بهذه الاحاديث وبالادلة العقلية
ولما اشكل عليهم امر هذه الاحاديث عمدوا الى التوجيه وانا اذكر ما قالوا مع الحواشي واضرب عن بعض ما فيه
ولا اتعرض لما في بعض توجيهاتهم من التكلف والتعسف اتكالا على اذهان الطالبين اما دليلهم
فقال في الوسائل واما وجوب بذل الجهد في استعلام التراجيح فلبقاء التكليف ووجوب الاتيان بالمكلف به
مع الاختلاف في بعض افراده وهو متوقف على معرفته وهي على الاجتهاد والسعي في تحصيله ومن جملته طلب
التراجيح كما لا يخفى اقول اما بقاء التكليف فمسلم ولكن على تفصيل وهو ان المكلف به في صورة عدم التعارض
معلوم ومعه فالمكلف به اما احد الامرين بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث العامة
لمقتضى الاصول واما لزوم التكليف بما هو الواقع وبما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض
ايضا جائز العمل مظنون الصدق فغير مسلم بل هو عين المتنازع فيه ثم قال ما حاصله ان مع التعارض
لا يجوز العمل بالمجموع وليس كلاهما حقا بناء على قاعدة التحسين والتقبيح وبطلان التصويب وان في ذلك

الناس كما قال امير المؤمنين عليه السلام حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا فلو لم يبالغ الفقيه في السعي
تحصيل الحق وترجيحه لكان مقصرا القول من قال بالتخيير لا سيما بالمجموع ولا يقولون بحقيقتهما معا وقد
سعى حتى حصل احد شيئين يجوز له العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض قد رخص الائمة العمل وان كان
ما يعمل به مخالفا للواقع وقبيحا في نفس الامر وانتم ايضا تقولون بتجويز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا
تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح ثم قال واما وجوب العمل بالراجح فقال العلامة ره في النهاية
البحث الثاني في جوازه المحققون على وجوب العمل بالراجح من الطريقين وعلى جواز الترجيح وانكره بعضهم
لنا وجوه الاول الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين الى اخر ما قال وقال ره في
البحث الرابع من مبحث الخبر للاجماع على ان الدليلين اذا تساويا واختص احدهما بمزيد قوة تعين العمل به
الثاني اذا تعارض الظنان ثم رجح احدهما بمزيد قوة تعين العمل بالراجح عرفا فكذا شرعا لقوله عم
ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثالث لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح وقبح عقلا ترجيح
المرجوح على الراجح الرابع تقرير النبي صلعم معاذا لما بعثه قاضيا الى اليمن في ترتيب الادلة وتقديم
بعضها على بعض انتهى اقول اما الاجماع على الجواز دون الوجوب بخصوصه فلا ينفع فيما نحن فيه من اثبات
الوجوب واما دعوى الاجماع عليه بخصوصه فممنوع لان دخول قول المعصوم فيه غير معلوم وضعف دليله
الثاني اظهر من الاول واما الثالث فقد سلف الكلام عليه فتذكر واما الرابع فحديث معاذ كما نقل غير ثابت
عندنا بل نقل انه عم قال له اكتب الي اكتب اليك واما التوجيهات فذكرناه في الرسالة ما ذكرناه من الاشكال
وزاد عليها قوله ومنها مخالفته الثالث يعني به حديث الميثمي ومنها اختلافها في التوقف والتخيير في
منتهى المراتب ومنها كلية الحكم بتقديم ما وافق كتاب الله وطرح المخالف مع ان تخصيص الكتاب بخبر
الواحد قول العلامة ره وغيره ايضا وايضا بعض الروايات الدالة على انحصار فهم القرآن بهم عليهم السلام

يدل على تقديم

يدل على تقديم الروايات المخالفة للقرآن ومنها ان المسألة اصولية فكيف يمكن اثباتها باخبار الاحاد ثم اجاب
على تقدير وجوب الترجيح باجوبة لا غبار على بعضها وبعضها مستبعد فقال في الجواب عن اشكال
الاكتفاء بترجيح السند في مرتبة والشهرة في اخرى مع ان اللازم ملاحظة الجميع وتحقق في الكل
الا الوجه الذي يختص باحدهما ويترجح به كما اشرنا اليه عقيب ما قلناه من ان غرضه عم بيان المرجحات
وملاحظة التساوي فيما عدا ما ذكر في كل مرتبة قال ويعلم من هذا الجواب عن اختلاف الترتيب
وعن ترك بعض الوجوه وغاية ما يلزم تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو جائز اقول جواز هذا
وان كان مشهورا ولكنه على اطلاقه محل نظر عندي اذ لا بد من البيان ولو بعد حين ولو كان عم بينه
للراوي او غيره لاقتضت العادة نقله الينا لعموم البلوى الى مثل هذه القاعدة على تقدير وجوب
الترجيح وانت اذا لاحظت مجموع ما نقل في التراجيح لم تجد حديثا واحدا كافيا في بيان هذه القاعدة
~~نقله الينا لعموم البلوى الى مثل هذه القاعدة على تقدير وجوب الترجيح وانت اذا لاحظت مجموع~~
ما نقل في التراجيح لم تجد حديثا واحدا كافيا في بيان هذه القاعدة بل كل حديث يشتمل على بعضها لا بد
منه في البيان ومن المستبعد ايضا عدم احتياج كل الرواة حين السؤال الى بيان المسؤول عنه ثم ان
ما قاله لا يحسم مادة الاشكال لان في بعض الروايات اكتفى بالتخيير وليس هو من الوجوه المرجحة بل
هو مناف لوجوب الترجيح وانما يصار اليه عند العجز عنه واجاب عن اختلاف حديث الحميري
الميثمي اخيرا بان الاشكال ان كان باعتبار عدم ذكره عم بعض وجوه التراجيح فالجواب عنه عدم
لزوم ذكر جميع احكام المسألة في مقام واحد وان كان باعتبار تخصيصه عم التخيير بالمستحبات
فيمكن حمله على التعميم بحيث يشمل التخيير الاصلي كما في خصال الكفارة والتخيير الاضطراري كما في صورة
العجز عن الترجيح اقول حاصل حديث الميثمي هو لزوم طرح ما يضاد الحكم المقطوع به من الكتاب

والسنة او بيانا لقصر وهذا مما لا شك فيه ولا يخفى الفرق في ذلك بين خبر اخر ولزوم خبر الحمل المشتمل على الجواز ان كان
في السنة المقطوع بها نهي عن ذلك الشيء بعد العلم بكونه نهي كراهة واعافه وحمل ما اشتمل على النهي عن
الشيء على دفع الباس عن الترك ان كان في السنة امر ندبي به واما الخبران المتناقضان والمتنافيان
اللذان لا يعرف حكم واحد منهما من الكتاب والسنة وهو محل كلامنا وبحثنا فلم نعثر من المسائل
لانه لو فرض ان في السنة حديثا وفي كلامهم عليهم السلام ما يضاده او بيانا لقصر وانما تعرض له هو عم فحكم فيه
بالتوقف والكف والتخيير ولا ريب في امكانها اذ كان التوقف في الفتوى والكف عن العمل وانما اختار عم
الكف والترك مع ان اللازم على تقدير التعارض التساقط والرجوع الى حكم الاصل وهو الاباحة لما فيه
من ترجيح الترك في الشيء المحتمل الحرمة فيكون حاصل كلامه عم الترجيح ابتداء من طريق الاحتياط
والقائلون بوجوب الترجيح لا يقولون به الا بعد العجز عن غيره فهذا الخبر عليهم لا لهم وبالجملة ليس في
هذا الحديث شيء ينافي لنا في الاخبار على طريقتنا وحمله على ما يشمل التخيير الاصلي بعيد واجاب عن خلاف
في منتهى المراتب فقال قال الشيخ الطبرسي ره بعد نقل رواية عمر بن حنظلة في احتجاج الصادق عم
جا هذا على سبيل التقدير الى ان قال واما قوله عم للسائل ارجه وقف عنده حتى تلقى امامك امره
بذلك عند تمكنه من الوصول الى الامام عم فاما اذا كان غائبا ولا يتمكن من الوصول اليه والاصحاب
كلهم مجمعون على الخبرين ولم يكن هناك رجحان لرواة احدهما على رواة الاخر بالكثرة والعدالة
كان الحكم من باب التخيير وقال شيخنا العلامة محمد باقر المجلسي ره في باب علل الاختلاف من البحار
بعد نقل كلام الشيخ الطبرسي ره اقول ما ذكره في الجمع بين الخبرين من حمل الارجاء على ما اذا تمكن من
الوصول الى امامه عم والرجوع اليه عم والتخيير على عدمه هو اظهر الوجوه واوجهها وجمع بينهما
بعض الافاضل بحمل التخيير على ما ورد في العبادات وتخصيص الارجاء بما اذا تعلق بالمعاملات

والاحكام

والاحكام ويمكن الجمع بحمل الارجاء على عدم الحكم باحدهما بخصوصه فلا ينافي جواز العمل بايهما شاء
او بحمل الارجاء على الاستحباب والتخيير على الجواز او بحمل الارجاء على ما يمكن الارجاء فيه بان لا يكون
مضطرا الى العمل باحدهما والتخيير على ما اذا لم يكن له بد من العمل باحدهما كما يومي اليه خبر سماعة عم
ويظهر من خبر الميثمي ان بينها بيانا في وجه جمع اخر بينهما وسنفصل القول فيه في رسالة مفردة ان شاء الله
انتهى وفقا لجواب عن اشكال تقديم الكتاب واما دفع الاشكال السادس فهو ان عدم
جواز تخصيص الكتاب باخبار الآحاد قول بعض فحول العلماء واقوى ما استدل عليه هو اعمال
الدليلين لانه لو عمل بالخاص في مدلوله وخص العام فقد عمل بهما وادعى الاجماع ايضا ولا يخفى
حال الاجماع واما ترجيح الاعمال فهو فرع كونه اقوى من الاطراح ولا نسلم كونه اقوى كلية وربما
قيل ان دلالة الخاص قطعي والعام ظني ولو سلم كلية لا ينفع لعدم اشكال امر الترجيح بذلك الشان
وكذا الحكم بعدم الجواز كليا لكون الكتاب قطعيا والخبر ظنيا مشكل لشيوع التخصيص وقوة
دلالة الخاص على مدلوله وحصر احاطة العلم بالقرآن بهم عليهم السلام فان قلت قال العلامة الخبير والفاضل في
حاشية المعالم في بحث التخصيص والصواب ان الدليل الذي يصلح للاعتماد عليه في حجية خبر الواحد
يدل على جواز تخصيص الكتاب به فان الدليل عليه هو عمل الصحابة والتابعين في موارد متكررة قلما
تخلو الواقعة من عموم من عمومات القرآن او خصوصها وكذلك عمل اصحابنا يشهد به الاستقراء انتهى
وقوله يدل على التخصيص كلية غير مسلم ان سلم ادعاؤها بل التحقيق في هذا المقام ما افاده شيخنا العلامة مد ظله
قدس سره في بحث المجمل والمبين في اواخر تعليقاته على شرح المختصر وتعليقاته قوله لكن يبقى هاهنا
شيء اخر وهو انه الخ الذي يظهر بالتامل ان الغاء احد الدليلين وابطاله بالكلية يتوقف على كون الاخر
اقوى منه سندا وحجية فلا يجوز طرح اية من الكتاب مثلا بالكلية بمجرد خبر واحد على خلافها
واما الجمع بينهما بالتخصيص والتقييد فلا يتوقف على ذلك فيجوز تخصيص الكتاب او السنة

للمتواتر او تقييدهما بالخبر الواحد وكذا تخصيص المنطوق او تقييده بما اعتبر من المفهوم لكن بشرط
زيادة قوة الظن الحاصل بخروج المخرج على الظن الحاصل بشمول ذلك العام او المطلق له كان
يكون المخرج بعض الافراد النادرة الغير الغالبة واما اذا كان ظن الشمول اقوى كان يكون المخرج الافراد
الشايعة الغالبة فلا يجوز التخصيص والتقييد الا اذا كان المخصص او المقيد اقوى حجة منه
كالكتاب والسنة المتواترة بالنسبة الى الخبر الواحد وذلك لان مناط الحكم عندهم هو الظن وظاهر ان
الظن بشمول العام او المطلق للافراد الشايعة الغالبة ظن قوي فاذا كان العام او المطلق قطعي
السند او المنطوق وكان المخصص او المقيد ظني السند او المفهوم فالظن بشمول ذلك العام
او المطلق لتلك الافراد الشايعة الغالبة اقوى من الظن الحاصل بذلك المخصص او المقيد بخروجه
فيجب ان يعمل بذلك الظن القوي لا بهذا الضعيف واذا تساوى الظنان فلا يمكن ترجيح احدهما
فيجب التماس مرجح اخر او التوقف انتهى ثم ان الفاضل المدقق في حواشي المعالم جعل التخصيص
مخالفة للكتاب لا من المخالفة على ان يكون الخبر مناقضا وقد مر كلام في هذه المسئلة فراجعه
وقال في الجواب عن اثبات المسئلة الاصولية بخبر الواحد وليعلم ان هذه المسئلة ليست اتفاقية
كما يفهم من كلام العلامة الشيرواني وشيخنا العلامة ره طاب ثراه وغيره فيها نزاع وكذا اعترض من قال
بهذا اعني لزوم العلم في اصول الفقه غير معلوم قال ثم ان اقول من لم يكتف بالظن في الاصول ذهب
الى ان الدليل المخصوص على كل حكم يجب ان يكون قطعيا واما انه انعقد الاجماع على وجوب العمل ودليل
دليل قطعي اجمالي على كل ما يدل بالظن فظاهر انه ليس محلا للنزاع وقال شيخنا العلامة في اثناء حاشيته
المعنونة بقوله قوله قيل قد مر ان المتبع هو الاجماع في بحث الاخبار في رد م ن واما ما ذكره المحشي
ففيه ان بعد تسليم وجود الدليل القطعي الاجمالي على العمل بالظن في الاصول القول بعدم

جواز الاكتفاء

جواز الاكتفاء فيه واشتراط الدليل القطعي التفصيلي سخيف جدا لا يمكن حمل كلام العلماء الاعلام
عليه وانعقد الاجماع على وجوب العمل بالظن في الاصول والقول باشتراط الدليل القطعي التفصيلي في
كل مسئلة مما لا اتجاه له اصلا اه اقول التحقيق في هذا المقام مطابقا لما استفدته من شيخنا العلامة
الفهامة شيخ قدس سره ان الظن انما يعتبر لا القطع فلا يسمن ولا يغني من جوع فاذا انتهى فهو
كاف سواء كان بغيره واسطة ام بها والقول بان الفرق بين الفروع والاصول مفقود كما قال من
ام موجود كما افاد شيخنا ج قدس سره لبيس عجم ثم قال ره بقي الاشكال ان وقع التعارض بين التراجيح
ففي صورة كون راوي احدهما اوثق واورع والاخر افقه فقد مر في شرح الحديث الاول كلام
العلامة الاردبيلي طاب ثراه في التردد واجراء الدليل على كليهما ولا يبعد ان يقال برجحان جنبة الافقه
لما مر فيه من رواية ابرهيم الكرخي وكذا الرواية ابن فرقد المذكورة في البحار في باب ان حديثهم عليهم السلام
صعب مستصعب ثم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة
لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان يصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب وكذا الرواية المفضل فيه
عن ابي عبد الله ع خبر تدريه خير من عشرة ترويه ان لكل حقيقة حقا ولكل صواب نورا ثم قال
انا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن انتهى وغيرها كما يظهر من الرجوع
في ذلك الباب ولا يخفى رجحان رواية من يفهم معاني كلامهم وخصوصياتها مع كونه ثقة على
غيره وان كان اوثق فليتامل وان وقع التعارض بين الاوثقية والموافقة الكتاب فلما كان
الكتاب العزيز متواتر اللفظ فهو راجح على الحديث من حيث هو فينبغي ملاحظة مدلولها
فان احتمل النسخ فمحال نسخ الكتاب بخبر الواحد وان احتمل التخصيص فقد مر تحقيقه

فان شئت فراجعه وان لم يحتملها فالراجح الحديث الموافق للكتاب قال العلامة ره في بحث تراجيح
النهاية خاتمة لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بسبب النقل بل بسبب المتن لما تطرق
اليه النسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعا لم يقع بينه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فبقي
الترجيح في الدلالة من حيث العموم والخصوص فيقدم الخاص على العام في مورد خاصه جمعا بين الادلة
ومن حيث المطلق والمقيد فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه لانه اولى من جعل القيد المندوب
واذا تعارض الكتاب والخبر الواحد فان كان الكتاب معلوم المتن كما هو معلوم النقل تعين العمل به
لانه معلوم وخبر الواحد مظنون فلا يعارضه وان كان مظنون الدلالة كالعام مع الخبر الواحد
الخاص كان الجمع بينهما اولى بان يخص العموم به وقد سبق انتهى اقول لما سبق التحقيق من الاستاد ره
ووالده فلا يخفى عليك التامل في عموم قوله ره ويحمل المطلق عليه وكذا في عموم قوله ره وان كان مظنون
الدلالة الخ وان وقع التعارض بين الاوثق والشهرة فينبغي ملاحظة قوة مدلولها فلو بلغ الشهرة الى
اليقين كما سبق في كلام المحقق الاردبيلي في شرح الحديث الاول فالامر واضح والا يلزم ملاحظتهما وترجيح
الاقوى ثم التوقف والتخيير ولو وقع التعارض بين الاوثق ومخالفة العامة فكذلك ينبغي الملاحظة وترجيح
الاقوى وقس على ذلك حال الافقه مع غيره وكذلك موافقة الكتاب والسنة مع غيرهما وكذا جميع محتملات
التعارض لانه ان كان المناط الظن او الاطمينان ينبغي ملاحظة الاقوى لما سبق وان كان المناط مجرد رفع
الامر فكذلك ينبغي ملاحظة القوة انه اتم للاحتياط وهو من وجوه التراجيح المنصوصة مع كونه راجحا
للاخبار الكثيرة كما يتبين في محله وقد ازيد اليه هذا مجمل القول فعلينا التخلية العظيمة والتامل الصادق
في خصوصيات الموارد ثم الترجيح والاحتياط في جميع الامور مهما يمكن والتوكل على الله والدعاء والالحاح

فرغ من النسخ

في تخليص النية والمجاهدات والتوسل الى المعصومين صلعم ارشدنا الله واياكم بلطفه وكرمه انتهى كلامه رفع مقامه
اعلم اني ظفرت في هذه الرسالة بجملة وافية من ادلة معذورية الجاهل من الاحاديث وكان الظفر عند بعض
الاتمام فاحببت ايرادها في الخاتمة رجاء ان يعفو الله تبارك وتعالى عن جهالاتي وهفواتي وزلاتي في
ما نقلته وان تقدم في هذه الحاشية ولكن اذكره لئلا يحتاج الناظر الى الرجوع فروى الصدوق ره في
التوحيد بسنده عن الصادق عم قال ما حجب الله علمه على العباد فهو موضوع عنهم ورواه الكليني ره
ايضا وروى فيه ايضا عنه عم انه قال من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وفي ثواب الاعمال بالاسناد مثله وفيه ايضا
عنه عم في جملة حديث انه قال وكل شيء امر الناس به فهم يسعون له وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع
عنهم اقول قال في مجمع البحرين سعت كلامه اي فهمت معناه وهذا الفعل يتعدى بنفسه وبالحرف
كما صرح به فيه ايضا وفيه ايضا عنه عم في قول الله عز وجل وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين
لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وفيه ايضا عنه عم في جملة حديث انه قال ولا يكلف
نفسا الا ما اتيها وروى في الفقيه الحديث المشهور عن النبي صلعم انه قال وضع عن امتي تسعة اشياء
وعد منها ما لا يعلمون وروى الشيخ ره في كتاب التهذيب عنه عم انه قال في جملة حديث اي رجل
ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وفيه في باب فضل التجارة عن الحلبي عن ابي عبد الله عم قال اتى رجل الى ابي عبد الله عم
قال اني ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي الى ان قال عم فمن جهله وسع
له جهله حتى يعرفه فاذا عرف تحريمه حرم عليه الحديث وفيه في باب من يحرم نكاحهن عن عبد الرحمن
بن الحجاج عن ابي عبد الله عم قال سألته عن الرجل يتزوج المراة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا
فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو

اعظم من ذلك الحديث وقد نقله المصنف ره وفيه في باب الحد في السكران ان امير المؤمنين عم قال
فيمن شرب الخمر ابعثوا به من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار من كان تلا عليه اية التحريم
فليشهدوا عليه ففعلوا ذلك فلم يشهد عليه احد بانه قرأ عليه اية التحريم فخلى عنه وقال له ان
شربت بعدها اقمنا عليك الحد وفيه ايضا في باب الحد في السرقة عنه عم في غلام سرق فقال عم
سله فان كان عالما بعقوبتها فسله عنها وانه يعلم ان عليه القطع فخل سبيله وفي البحار في
باب علل الاختلاف عن ابي ابرهيم عم في جملة حديث طويل انه قال في قوله تعالى لنبيه صلعم قل فلله الحجة
البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين يبلغ الحجة البالغة الجاهل فيعلمها بجهله كما يعلمه العالم بعلمه لان
الله عدل لا يجور يحتج على خلقه بما يعلمون يدعوهم الى ما يعرفون لا الى ما يجهلون وينكرون وفي اوايل
دعاء السحر من الصحيفة الكاملة واي جهل لا يسعه جودك هذه جملة ما اصح به ره على هذا المطلب
وللمناقشة في بعضها مجال ولكن ملاحظة الجميع مع شهادات العقل كافية لاثباته ثم قال ره فان
قلت بناء على ما ذكرت قوله تعالى في اوايل سورة النساء انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة
ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما وما رواه ثقة الاسلام في اواخر كتاب
الاشربة الكافي في باب الغناء عن علي بن ابرهيم عن هرون بن مسلم عن مسعدة بن زياد في الصحيح على الظ
وان حكم بكونه موثقا الشيخ البهائي ره في الحبل المتين ورواه الفقيه ره في باب الاغسال مرسلا ورواه
الشيخ ره في باب الاغسال من يب بعد قول المصنف ره وغسل التوبة من الكباير مرسلا ايضا عن ابي عبد الله عم
ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس
استماعا مني لهن فقال الصادق عم لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيه برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال

اصقع عم انت

اصقع عم انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال الرجل كاني
لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها واني استغفر الله فقال له الصادق عم
قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله
وسله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وفي شرح الفقيه تالله
انت وفي نسخة انت فعلى نسخة الاصل مناشدة لم يتم له هذا الكلام ويمكن ان يكون لفظ انت ابتداء
الكلام الثاني وعلى نسخة عوض انت تب وهو احسن ويكون مناشدة بالتوبة وعلى نسخة الكافي ارفاق
كما في المشهور في قولهم لله ابوك تريد ان تكون لله وموافقا لرضاه تعالى وتتكلم بهذا الكلام وفي كل من النسخ
احتمالات لا يسع المقام ذكرها ومن ذكر بعضها يفهم الباقي بالتامل وقال والده قدس سره في شرح يب
اقول اعلم ان تا القسم يرد في مقام التعجب والظ ان خبر هذا محذوف اي تالله انت هكذا على سبيل التعجب
وما رواه المشايخ الثلثة في باب اصناف القضاة من الكافي والفقيه والقضاة اربعة من الخصال وباب
من اليه الحكم من يب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد الخ وفي الفقيه مرسلا وفي الخصال
عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن الحسين السعدابادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن محمد
بن ابي عمير رفعه الى ابي عبد الله عم قال قال القضاة اربعة ثلثة في النار وواحدة في الجنة رجل قضى
بالجور وهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم
فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة وفي الخصال اختلاف في اللفظ فقط واما المال
ففي الكل واحد ظاهرا قلت اما الاية فينبغي نقل معناها حتى ينكشف حقيقة الحال قال ره اختلف
في معنى قوله بجهالة على وجوه احدها ان كل معصية يفعلها العبد جهالة وان كانت على سبيل العمد
لانه يدعو اليها الجهل ويزينها للعبد عن ابن عباس وعطا ومجاهد وقتادة وهو المروي عن ابي عبد الله عم

ثالثها قال كل ذنب عمله العبد وان كان عالما فهو جاهل حين خاطر بنفسه في معصيته ربه فقد حكى الله سبحانه
قال يوسف لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون فنسبهم الى الجهل لمخاطرتهم بانفسهم
معصية الله وثانيها معنى قوله بجهالة انهم لا يعلمون كنه ما فيه من العقوبة كما يعلم الشيء ضرورة عن الفراء
وثالثها ان معناه انهم يجهلون انها ذنوب ومعاصي فيفعلونها اما بتاويل يخطئون فيه واما ان يفرطوا
في الاستدلال على قبحها عن الجبائي وضعف الرماني هذا القول لانه بخلاف ما اجمع عليه المفسرون ولانه يوجب
ان لا يكون لمن علم انها ذنوب توبة لان قوله انما التوبة يفيد انها لهؤلاء دون غيرهم وقال ابو العالية وقتادة
اجمع الصحابة على ان كل ذنب يصيبه الانسان فبجهالة فقال الزجاج انما قال بجهالة لانهم في اختيارهم
اللذة الفانية على اللذة الباقية جهالة فهو جاهل في الاختيار فقال اي متلبسين بها سفها فان ارتكاب
الذنب سفه وتجاهل ولذلك قيل من عصى الله فهو جاهل حتى ينزع عن جهالته انتهى فاذا تاملت في تفسيرها
علمت انها لا ينافي المط واما الرواية الاولى ففي سندها شيء كما اشرنا اليه وعلى تقدير التسليم لا يعارض
الاخبار الاولة لا وثقية ولا اشهرية من حيث السند وفي المتن اتم كلام لانه عم اجابه ولا بالزجر
والترك وكلام الراوي بعده يومي الى ميله الى هواه وقوله كاني لم اكن صريحا في عدم السماع بل يحتمل ان
يكون توبيخا لنفسه واخبارا بكثرة غفلته وتقصيره واتم عدم العلم من جهة الاية لا يستلزم عدمه
مطلقا واما الرواية الثانية المرسلة على تقدير العمل بها تكون مخصصة بل الاولى اتم على تقدير التسليم
فلا ينافيان لعموم الروايات الاولة في غير مدلولهما وكذا ان ثبت عدم معذورية الجاهل في مادة مخصوصة
ولعله يؤيد المط صحيحة ابي بكر الحضرمي بن حيث قال صليت باصحابي المغرب فلما ان صليت
ركعتين سلمت فقال بعضهم انما صليت ركعتين فاعدت فاخبرت ابا عبد الله عم فقال لعلك
اعدت فقلت نعم فضحك ثم قال انما كان يجزيك ان تقوم وتركع ركعة ان رسول الله صلعم الحديث

وصحيحة الحارث بن المغيرة البصري النقة قال قلنا لابي عبد الله عم انا صلينا المغرب فسهى الامام فسلم في الركعتين
فاعدنا الصلوة قال ولم اعدتم اليس قد انصرف رسول الله صلعم في ركعتين فاتم بركعتين الا اتممتم وصحيحة
علي بن احمد الرازي النقة قال كنت مع اصحابي والنا امامهم فصليت بهم المغرب فسلمت في الركعتين
الاولتين فقال اصحابي انما صليت بنا ركعتين فكلمتهم وكلموني فقالوا اما نحن فنعيد فقلت لكني
ولكني لا اعيد واتم بركعة فاتممت بركعة ثم سرنا فاتيت ابا عبد الله عم فذكرت له الذي كان من امرنا
فقال لي كنت اصوب منهم فعلا انما يعيد من لا يدري ما صلى هذا اخر ما اردناه والحمد لله اولا واخرا
والصلوة على رسول الله صلعم وآله الميامين من الله والمرجو ممن نظر الى هذا التعليق ان يمن على هذا
الضعيف المعترف بالقصور باصلاح الفاسد وترويج
الكاسد نفعنا الله تعالى به كما نفع باصله وغفر لنا و
لوالدينا ولمن علمنا ولمن تعلم منا ولجميع
المؤمنين والمؤمنات انه غفور
رحيم وقد فرغ من تسويده
العبد الراجي الى الله الغني
سيد محمد ... علي
الحسيني
سنة ١١٥٥



۴۲۹